Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des

Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde

unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben von

Fritz Boehm

Neue Folge Band 7

(45. Jahrgang. 1935)

(Mit 24 Abbildungen)



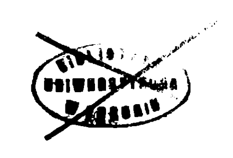
Berlin und Leipzig 1937

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.


BIBLIOTEKA ELBLĄSKA


Stadt-
Bibliothek
Elbing



Inhalt.

Abhandlungen und größere Mitteilungen.

Seite

Die Kunstform des Märchens. Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung im Wandel der epischen Formen. Von Robert Petsch . . . . . 1—30
Zur religiösen Volkskunde. Von Albrecht Jobst . . . . . 31—45
Ein Beitrag zur Wendenfrage. Von Walther Steller . . . . . 45—60
Noch einmal der Weihnachtsbaum. Von Otto Lauffer. (Mit 3 Abbildungen) . . . . . 60—64
Der Scheunenbau im österreichischen Donauraum. Von Adalbert Klaar. (Mit 6 Abbildungen) . . . . . 65—74
Die deutschen astrologischen Amulette. Von Ferdinand Herrmann. (Mit 8 Abbildungen) . . . . . 74—86
Der Basilienstock und das Haupt des Geliebten. Von Helga Reuschel . . . . . 87—101
Magie im schlesischen Vorgebirge. Von Will-Erich Peuckert 102—111
Der Jungfernsprung. Von Hans Pirchegger . . . . . 112—119
Reste altniederdeutschen Feuerspuk- und Totenglaubens bei Wilhelm Busch. Von Kurt Schmidt . . . . . 119—133
Brautstand und Hochzeit im Lippischen, 5—8 (Fortsetzung). Von Karl Wehrhan . . . . . 133—142
Schicksalsbaum und Lebensbaum im deutschen Glauben und Brauch. Von Otto Lauffer . . . . . 215—230
's Kätzle hat e Schwänzle. Von Gertrud Lauffs-Ruf. (Mit 1 Abbildung) . . . . . 230—268
Die Weihnachtsspiele Niederösterreichs. Von Leopold Schmidt. (Mit 4 Abbildungen) . . . . . 269—307

Kleine Mitteilungen.

Volksheilmittel aus alten Zipser Quellen. Von Otto Marx . . . . . 143—153
Romreisen. Ein Beitrag zum Alter unserer Volksspiele. Von Hansjörg Koch . . . . . 153—155
Buchstabenmagie im zweiten Merseburger Zauberspruch und im Heliand. Von Otto Warnatsch . . . . . 156—157
Vom Butz und Bitzel. Von Alfred Webinger . . . . . 157—160
Zu „Balz“ und „balzen“. Von Alfred Webinger . . . . . 160—161
Zeugnisse spätmittelalterlicher Religionsübung. Von Klaus J. Heinisch 161—164
Zu dem Rätsel: ein Toter wird begraben. Von Arno Schmidt . . . . 164—165
Griechische Volksdichtung in Zypern. Von Hedwig Lüdeke . . . . . 165—166
Volkskundliches bei Petronius. Von Elisabeth Hartmann . . . . . 308—309
Mißdeutete Rechtsaltertümer zu Osnabrück. Von Heinz Hungerland 310—312

Bücherbesprechungen.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4—6 (R. Beitl) . . 167—173
Adolf Helbok, Was ist deutsche Volksgeschichte. Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs, 1.—2. Lief. (E. L. Schmidt) 173—179
F. Langewiesche, Sinnbilder germanischen Glaubens im Wittekindsland (O. Lauffer) . . . . 179—181
W. Pražák, Slovakische Volkskunststickereien (A. Lotz) . . . . 181—182
R. Stumpfl, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas (J. Bolte) . . . . 182—183
W. Peßler, Handbuch der deutschen Volkskunde, 1. Band (F. Boehm) 313—315

Notizen . . . . 184—212. 316—326

Adrian-Schmidt, Anthropos 28, Anuario de Eusko-Folklore, de Azkue, Bach, Bahr, Bauer, Bauerreiß, Behn, Beitl, Bergliederbüchlein, Christiansen, Conze, David-Neel, Dirichs, Eberhard, Findeisen, Folberth, Gaerte, Geramb, Grohne Hain, Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums 1, 4—9. 2, 1, Harmjanz, Hartmann, Hauvette, Heeger, Henßen, Henßen-Wrede, Hermundstad, Jaide, Ivers, Kohlschmidt, Körner, Kuckei, Kühn, Kuhn, Kyriakides, Lauffer, Lohmeyer, Lüdtke-Mackensen, Maaß, Mackensen, Mannhardt, Marett, Markus, Mazon, Meinel, Meisen, Merkelbach-Pinck, Meyer-Ilmbrecht, Mo, Paulli, Piaschewski, Radke, Ranke, Reichardt, Retzlaff, Sauer, Schneeweis, Schreiber, Schott, Schultz, Sluijter, Stránská, Strobel, Thill, Tibetanisches Totenbuch Weber, Wehrhan, Wesselski, Will, Winkler, Zender. — Balys, Bodens, Becker, Brose, Buch vom deutschen Volkstum, Capelle, Clemen, Egerland, Festschrift Ek, Emmel, Ekkhart, Foerster, Franz, Fritz, Gaster, Goetz, Handbuch der Kulturgeschichte, Hansen, Heilfurth, Herzberg, Colmarer Jahrbuch, Juvas-Vilkuna, Kayser, Kügler, Frhr. von Künßberg, Liboriusfestbuch, Mielke, Prestel, Schmidt, Schreyer, O. E. Schultz, W. Schultz, Thiede, Toivonen, Voretzsch, Wehrhan, Wlach, v. Zaborsky-Wahlstätten.

Nachrufe
Eduard Hoffmann-Krayer. Von Fritz Boehm. (Mit 1 Bildnis) 212—214
Julius Teutsch. Von Luise Netolicka 214
Arthur Hübner. Von Richard Beitl. (Mit 1 Bildnis) . . . . . 327—328

Erklärungen
Zur Klarstellung. Von Adolf Helbok 329
Hakenkreuz, Speichenrad, Scheibe und Tupf als Sinnbilder und Heilszeichen. Eine Erklärung. Von Friedrich Langewiesche . . 330—333
Schlußwort. Von Otto Lauffer 333

Register. Von Fritz Boehm . . . . 334—341

Die Kunstform des Märchens.

Ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Welt der epischen Formen.

Von Robert Petsch.

Erzählt haben die Menschen von jeher, um das Außerordentliche, das sie erfahren hatten, festzuhalten und es mit seinem voll entfalteten Zauber in ihr Weltbild zu verweben. Es ist nicht richtig, wenn man von der alten, volkstümlichen Sage behauptet, sie wolle einfach berichten oder erklären, was sich an Sonderbarem einmal zugetragen hat, was sich immer wieder ereignet oder was in irgendwelchen sichtbaren Zeichen, in Felsenbildungen oder in merkwürdigen Tierformen seine Spuren hinterlassen hat. Bericht, Schilderung und Erklärung sind ursprünglich nur Mittel zu höheren Zwecken gewesen und haben sich erst allmählich, in der eigentlichen Prosa neben und trotz der Dichtung, mit andern sprachlichen Mitteln selbständig entfaltet. Die Sage von Hans Heilings Felsen (einer angeblich versteinerten Hochzeitsgesellschaft in Böhmen), die Legende vom Kreuzschnabel (dem Vogel, der aus Mitleid die Nägel aus den Händen des Gekreuzigten ziehen wollte und sich dabei das Schnäbelein verbog), sie berichten und erklären ihre Gegenstände nicht, um sie aus dem Bereiche des Wunderbaren in den des Begreiflichen, wenn auch immer noch Sonderbaren zu überführen. Im Gegenteil wollen sie durchaus den großen Glauben daran festhalten, daß in und hinter unserm Leben höhere Zusammenhänge walten und jeden Augenblick die Kette der Geschehnisse auflockern, sie zu höheren Zielen hinlenken können. Dieser Gedanke ist weder heidnisch noch christlich-volkstümlich; er ist ganz allgemein, alle Völker und alle ihre Schichten haben in irgendeinem Grade daran teil; es ist bekannt, wie Lessing das Erscheinen von Geistern auf der Bühne verteidigt: „Der Same, sie zu glauben, liegt in uns allen . . . es kommt nur auf die Kunst an, diesen Samen zum Keimen zu bringen." In den Kreisen des erzählenden Volkes, auf den Landstraßen und zumal in den abendlichen Spinnstuben ist die Bereitschaft, an die andere Welt zu glauben, noch viel stärker als in den „höheren Kulturschichten". Es bedarf kaum einer besonderen Kunst, um ihn zu erwecken, wohl aber, um das Verlangen nach dem Wunder zu befriedigen. Denn dieser Glaube oder besser dieses Weben in einer Welt der wunderbaren, der „tiefengründigen" Erscheinungen und Geschehnisse ist ein Erbteil, ist ein Schatz des Menschen, dessen er sich immer wieder vergewissern will. Uralte Erzählkunst hat die Kraft, diesen Glauben bewußt zu machen, ihn zu klären und gleichsam zu organisieren, so daß die wesentlichen Züge der

andern Welt, die den tiefsten Anschauungen und Wertungen eines Volkes entsprechen, in seiner Sprache rein heraustreten und sich zu einem höheren Weltbilde zusammenschließen.

Hieran sind die Volks- und Sprachgenossen alle irgendwie beteiligt; sie alle können von den Unterirdischen und von der wilden Jagd, von verborgenen, beinahe einmal gehobenen Schätzen und von gespenstischen Tieren irgend etwas erzählen und mögen nur zu gern davon hören. Solange darum keine überragende Persönlichkeit am Werke ist, erzählt die Gemeinschaft, und jeder tut das Seine dazu. Man erzählt kurze Wundergeschichten (wir nennen sie „Sagenanekdoten") reihum, an dem Faden einer lockeren Verwandtschaft der Hauptzüge oder unter dem Zwange der beherrschenden Stimmung; man kontrolliert sich gegenseitig, sucht die Wahrheit der Erzählung durch die Berufung auf Zeugen (besonders auf eigene, ehrwürdige Verwandte) oder durch die Ausmalung der näheren Umstände zu verbürgen. Mit alledem bildet sich eine mythische Atmosphäre, worin der Glaube wächst und das innere Reich der Seele sich erweitert, woraus auch dem täglichen Leben tiefere Beziehungen und Begründungen zuwachsen. Sobald das Wunder nicht mehr eine plötzliche, überraschende und im ganzen gefährliche Durchbrechung des irdischen und täglichen Geschehens bedeutet, sondern eher die Vollendung dieses Lebens im Sinne einer mehr optimistischen Weltanschauung zu verbürgen scheint, entwickelt sich immer mehr die reine Freude an der Verwandlung des Lebens in sein eigenes Wunsch-Abbild. Die höhere Weltordnung, die sich z. B. in den Schicksalen eines jungen „Helden" bekundet, wird als gültig hingenommen, solange wir uns in dem Banne eines Märchenerzählers befinden — denn die Persönlichkeit des Erzählers und die Abrundung seiner Geschichte spielt nun schon eine weit größere Rolle als bei der alten anekdotischen Sage. Auch die seelische Zustimmung zu der Erzählung und ihren Voraussetzungen ist nicht mehr an einen „Glauben" an mythische Vorgänge, aber auch an kein Fürwahrhalten der vorgetragenen Tatsachen in dem Sinne der Wirklichkeit gebunden.

Der epische Mensch ward reif für die Hinnahme der sinnbildlichen Wahrheit, sobald sich die menschliche Erzählung von allen mythologischen und sonstigen Zweckdienlichkeiten gelöst hatte und zum echten Märchen vordrang. Das ist an verschiedenen Punkten der Erde zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Maße, doch immer nur Stufe für Stufe geschehen: nicht ohne mannigfache Rückfälle in die Sage und ihren Tatsachenglauben, nicht ohne die ständige Kreuzung von älteren und jüngeren Formen. Diese Vor- und Zwischenstufen haben nun nicht bloß bedingten, geschichtlichen, vergleichsweisen Wert. Jede hat unter günstigen Verhältnissen besondere Erzählwerte erstehen lassen, die denn auch wieder festgehalten wurden und auf anderen Kulturstufen fortwirkten — so wie sich heutige Lyriker vielleicht von alten volkstümlichen „Vierzeilern" anregen lassen; darum ist ihre Beobachtung von hohem Werte für eine allgemeine Literaturwissenschaft, vor allem aber für eine phänomenologische Formenlehre der Erzählkunst, die sich zunächst einmal fernhält von ge-

schichtlichen Untersuchungen über den Werdegang der Epik bei einzelnen Völkern oder Persönlichkeiten, wie auch von der kritischen Einstellung zu dem rein ästhetischen Werte der epischen Gebilde. Alle solche Betrachtungen einzelner Erzählungen und Erzählweisen tappen im Dunkel, solange wir uns nicht darüber klargeworden sind, welche Glieder der Organismus der Epik als selbständige Wesenheit in seinem Werden entfaltet, welche er hochgezüchtet hat, welche er verkümmern ließ, und welchen er es verdankte, daß er am Leben blieb und in gesundem Wachstum sich entfaltete. Da zeigt sich denn, daß auch die höherentwickelten Formen der Erzählkunst alle in irgendeinem Maße noch auf das Märchen und auf seine Entwicklungsstufen mit ihrem Formenreichtum zurückweisen. Diese Beziehungen sollen hier wenigstens in den Grundzügen aufgezeigt und damit der mächtige, vielverzweigte Lebensstrom, der durch alle Erzählkunst hindurchgeht, einigermaßen erhellt werden.

Wir sehen heute allgemein und besonders in Deutschland die reinste Entfaltung der volkstümlichen Märchendichtung in jenem hochgezüchteten Typus der wunderbaren Kurzgeschichte[1]), den W. Grimm (mit feinster Ausnutzung aller von ihm erforschten und erahnten volkstümlichen Aufbaukräfte) ausgebildet hat. Wir brauchen nur einen Namen wie W. Wisser zu nennen, um zu zeigen, daß diese Art des Erzählens, Auffassens und Gestaltens nicht ausgestorben ist, und daß sie sich noch so vielseitig entfaltet wie in früherer Zeit. Seine Berichte[2]) beweisen, daß so bedeutende Erzähler, wie die Frau Viehmann in Zwehrn, die „Märchenfrau" der Brüder Grimm, auch noch unter uns wohnen. Mögen auch viele alte Geschichten „zerredet" worden sein, die gestaltenden Grundkräfte im Volke gehen doch immer noch auf eine gemächliche und geschlossene Darbietung von einheitlicher Stimmung aus, die unaufhaltsam auf das letzte Ziel drängt. Auch da, wo sie bei Einzelheiten zu verweilen oder Gesagtes (in dreimaliger Rede) zu wiederholen scheint, mit starken perspektivischen Verkürzungen arbeitet. Diese unsere deutsche — und europäische — Form steht den großen orientalischen „Märchen" gegenüber, mit denen sie die innere Geschlossenheit und Stilreinheit im ganzen und in den einzelnen Stücken teilt. Aber die Erzähler des Ostens wenden sich an eine geduldigere Zuhörerschar, die nicht sowohl viele kürzere Geschichten an einem Abend hören und nicht immer möglich bald erfahren will, wie alles ausgeht; die sich vielmehr dem Zauber einer großen Wundergeschichte hingibt und das Ende wohl ahnt, aber sich gern immer aufs neue enttäuschen und wieder beglücken läßt. Hier sucht der Erzähler „nach einem selbstgesteckten Ziel mit holdem Irren hinzuschweifen" — ohne daß, in den besten Stücken der Gattung, die Übersichtlichkeit und die wahrnehmbare Gliederung darunter leiden müßte.

Aber so oder so stellt das Märchen in seiner höchsten Entwicklungsform nur den Gipfelpunkt der volksmäßigen Erzählkunst dar. Auf ihn

---

[1]) Wie die Novelle steht das echte Märchen zwischen der Kurz- und der Langerzählung, etwa zwischen der Anekdote und dem Roman.

[2]) Vgl. W. Wisser, Auf der Märchensuche. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt o. J.

weisen jene Vor- und Zwischenstufen, jene Sproß- und Fehlbildungen hin, von denen oben die Rede war. Dem Weg zu diesem Gipfel und der Bedeutung der Vor- und Hauptformen für die Volkskunde wie für die allgemeine Literaturwissenschaft gilt unsere vorliegende Untersuchung. Denn in allen Schichten und auf allen Höhen der Epik kehren ähnliche Vorgänge und Bildungen wieder, und jede unter ihnen kann die wesentlichen Gestaltungskräfte oder doch Bausteine für Werte von hohem Range abgeben, so bescheiden sie sich auch in ihren (meist volkstümlichen) Anfängen zeigen mag. An dieser Stelle kommt es uns mehr auf die Formen als solche, denn auf die tatsächlichen Höchstleistungen an, obgleich wir die Möglichkeiten eines bestimmten Typus meist am besten an seiner hochdichterischen Ausgestaltung zu erkennen vermögen.

Die Urform des Erzählens, von der auch das Märchen ausgeht, ist jene kurze Anekdote, die in gleichgearteter Gesellschaft zur Erhöhung der Stimmung und meistens reihum erzählt wird. Entweder zielt sie auf das Grausige, Unheimliche, das uns täglich und stündlich, vor allem aber bei Nacht, in der Einsamkeit und an bedeutenden Wendepunkten des Lebens umgibt oder umlauert; oder auf unsere Belustigung, indem sie allem, was uns aus irgendeinem Grunde „imponieren" will, eine lächerliche Seite abgewinnt. Die eigentlichen „Sagenanekdoten" von der ersteren Art („So was gibt es, das habe ich auch erlebt" usw.) werden ohne weiteres geglaubt, zum mindesten solange man in einem traulich-geschützten Winkel beisammensitzt und neben der Festigung im Glauben der Urväter das angenehme Gefühl des Gruselns als „menschlichen Wert" auskostet. Die Schwankgeschichte dagegen will nicht geglaubt werden; sie ist von vornherein phantastisch und spielt mit dem Leben, über das sie sich stellt. Sie steht gleichsam am andern Ende als die Sage, die vor dem Leben und seinen unauslotbaren Tiefen erschrickt. Beide können nicht gut durcheinander erzählt werden, denn jede Stimmung will sich, gerade beim Volk, rein ausschwingen, obwohl natürlich auch hier das „Satyrspiel" auf die „Tragödie" folgen kann. Jede dieser beiden Erzählweisen entspricht einer Werthaltung des urtümlichen, in seine Gemeinschaft verwebten Menschen, und in beiden ist die erzählende Persönlichkeit noch fester an den Kreis gebunden, für den sie erzählt. Die erstere Art, die „Sage" im engeren Sinne, ist fast reine Zweckerzählung; sie will auf den dämonischen Untergrund des Lebens hinweisen, vor unbekannten Feinden und Mächten warnen und auf alle Weise den Hörer auf die „andere" Welt einstellen. So feiert sie denn wohl auch im Stillen den Mut derer, die ein großes Wagnis unternehmen, auf die Gefahr hin, daran zugrunde zu gehen. Wo sie von den „Taten" bekannter und benannter Menschen berichtet und damit aus dem mystischen Halbdunkel des naturnahen Volkslebens in das hellere Licht der Geschichte eintritt, da verbindet sie sich wohl auch in eigentümlicher Weise mit der zweiten Art. Die Weise, wie Helden der Geschichte sich ihrer Gegner durch einen kühnen Handstreich oder mit einer überlegenen Wendung entledigen, erinnert nicht selten an die Schwankerzählung, wo-

bei einer auftrumpft und der andere ihn zu übertrumpfen weiß. Auch diese „geschichtlichen Sagen“ (z. B. von dem hart geschmiedeten Landgrafen Ludwig und seinen Kämpfen mit dem aufrührerischen Adel oder von den Weibern von Weinsberg) wollen immer noch geglaubt sein. An die Stelle unheimlicher dämonischer Mächte sind da aber schon die übergewöhnlichen Kräfte der Seele oder die des Geistes getreten, die sich in überragenden Persönlichkeiten offenbaren. Von ähnlicher Art war ja auch die freilich ganz berufsständisch begründete und gefärbte Heldensage der Völkerwanderungszeit, in der das Mystische und Wunderbare mehr und mehr zurücktrat, während in großen Umwertungen, in dem Opfer des persönlichen Willens zum Leben und zum Glück, die heroischen Kräfte des Willens sich frei entfalteten. Mit der Bewährung übermenschlicher Kräfte erinnert der „Held“ an seinen Genossen im „Märchen“, das gewissermaßen als volkstümlicher und volksmäßiger Ersatz der Heldensage oder als eine Sage von Helden im Geschmack des Volkes angesehen werden kann. Aber der Hauptunterschied bleibt bestehen. Auch die alte Heldensage der Wanderungszeit (ebenso wie die nordische Saga mit ihren Wikingergestalten und -erlebnissen) will als „wirklich wahr“ gelten und eben damit an der Erhöhung des seelischen Zustandes der Hörer arbeiten. Mit ihrem feierlichen Vortrage war doch eine Zweckform der Rede, wenn auch über alle gewöhnliche Zielsetzung hinausgehoben.

Mit dieser „Abzweckung“ auf eine bestimmte Seelenhaltung ist die Sage in ihren höchsten Entfaltungen doch wieder dem „unglaubhaften“ Schwanke verwandt, dem Seemannsgarn und ähnlichen Erzählungen, die nur so tun, als ob sie auf Glauben Anspruch erhöben. Hier genießt die Seele sich selbst in ihrem freien Schweben über allen Gefahren des Lebens und über allem, was uns Ehrfurcht abnötigen, was unser Selbstgefühl beugen will. Mitten in der Abwehr und im Angriff aber zeigt der humoristische Schwank etwas von jener freudigen Lebensbejahung, die sich dann im Märchen frei entfaltet. Nur mit dem Unterschiede, daß der Schwankheld seinem Witze verdankt, was dem eigentlichen Märchenhelden die guten Geister verleihen müssen. Aber solche Typen wie das „tapfere Schneiderlein“ zeigen, wie eng sich beide berühren können. So führen mehrere Wege aus der Volksdichtung „gebundener“ Art zum freien, phantastisch-kühnen Volksmärchen hinüber, das immer noch seine eigenen Züge bewahrt.

Eine besondere Lebensstimmung will ja sich auch hier mit der Kraft einer eigenen Darstellungsweise entladen. Der Held, dem das Volk einmal seine Gunst geschenkt hat, gleichviel ob er nun im gewöhnlichen Sinne „gut“, klug, schön oder gewandt ist, kurz der „Geliebte“ muß über List und Gewalt siegen, muß die Braut oder das Reich gewinnen[1]). Und da

---

[1]) Der „gute“ Mensch im Sinne des Märchens braucht also nicht notwendig moralisch rein oder beispielhaft heroisch zu sein; es gibt Helden der Kraft, der Schönheit, des Glückes, aber auch der List. Irgend etwas muß in ihm sein, was der Mann aus dem Volke als „richtig und wichtig“ ansieht; es ist ungefähr das, was Aristoteles in seiner Poetik (c. 15) mit dem Worte χρηστός bezeichnet.

unter gewöhnlichen Verhältnissen das nicht möglich ist, so müssen eben jene überlegenen Mächte helfen, vor denen die Sage schaudernd zurückweicht: die Geister und die Gespenster, die Tiere und die Pflanzen, ja irgendwelche unbelebten Gegenstände wie Bäume und Gebrauchsdinge, an denen der Held in irgendeiner Prüfungsstunde sein gutes Herz oder seinen Mut bewiesen hat. Sie selbst stehen gleichsam im Banne des Helden und seiner Liebenswürdigkeit, und je mehr sich das „Märchen" in diesem Sinne entwickelt, um so stärker treten die uralten Motive der Entzauberung und der Erlösung zurück, die in den eigentlichen Sagen und in den ihnen nahestehenden Vorformen der phantastischen Erzählung noch den Hauptgegenstand bildeten. Jetzt werden sie zu bloßen „Randmotiven" oder zu „Bausteinen" des epischen Gefüges, denn im Grunde kommt es auf etwas anderes an: auf den Siegeszug des Menschen durch die Welt, der „das Herz auf dem rechten Fleck hat" und der, neben vielen andern wunderbaren Erlebnissen, wohl auch dasjenige der Erlösung und Entzauberung erfahren mag. So sind unsere „Vollmärchen" von der Grimm-Wisserschen Art nicht etwa späte Entartungen ursprünglicher Gebilde von der gleichen Art, aber von höherer Würde, sondern sie bezeichnen einen verhältnismäßig „jungen" Typus, der von „menschlichen Werten" im Sinne echter Dichtung beherrscht ist und damit die mehr stofflichen Spannungswerte und die ältesten Glaubenswerte in eine bloße Hilfsstellung zurückdrängt. Wir können die allmähliche Ablösung dieser Erzählweise aus dem alten Sagenzusammenhange noch Schritt vor Schritt beobachten.

Die Entwicklung der inneren Form und der Technik der Volkserzählung zum „Vollmärchen" hin geht Hand in Hand mit der Umwandlung, mit der Verinnerlichung des „Glaubens" an die „Wahrheit" der Geschichte, mit dem Reifen des Geistes für die symbolische Auffassung der Welt in ihrer dichterischen Darstellung. Das rechte Märchen siedelt sich, gleichsam eine Linie oberhalb der Wirklichkeit, in einer Schicht an, für die andere Wahrheitsmaßstäbe gelten als für das gewöhnliche Leben. Da wird die ganze Geschichte wie durch einen Schleier gesehen. Was sie letzten Endes zusammenhält, das ist ein „selbstverständlicher" Hintergrund: ein „Anderes", ein Mehr, das nur in den bunten Bildern des Märchens erscheint und auf keine andere Weise dargestellt werden könnte. Deutlich empfindet das Volk die Tatsache, daß hier die Welt dargestellt wird, wie sie eigentlich sein sollte, und wie sie (in der optimistischen Betrachtung, die sich im Märchen ausspricht) wohl auch im tiefsten Grunde wirklich ist. Wenn auch nicht gerade jedem rechten Menschen liebreiche Tiere oder auferstandene Tote als Helfer erscheinen, wenn auch das gerüttelte Bäumchen keine goldenen Kleider abwirft und ein singender Vogel niemandem eine goldene Kette um den Hals hängt, so sind doch zahllose hilfreiche Kräfte am Werke, die den guten, den gescheiten, den willensstarken oder lustigen Menschen auf unbegreifliche oder unsagbare Weise auf seinem Lebenswege geleiten. Die Sorge um die Sicherung durch die idealen Mächte im Hintergrund tritt aber hier (im Gegensatz zur Sagenerzählung) weit zurück hinter dem Bestreben, die einmal für wahr angesehene Welt in ihrer Schönheit und

Würde einmal gründlich auszuschöpfen, indem man die Phantasie gleichsam darin spazieren führt. Aus dem „Spaziergange“ aber wird in der künstlerischen Darstellung die höhere Einheit einer Glückssuche, einer Lebenskrönung u. dgl.: da ist ein Kern, um und an den sich alles weitere kristallisieren kann. Freilich bleibt gerade dieser Gestaltungsvorgang auf den ursprünglichen Stufen der Erzählkunst oft noch sehr verdeckt; erst allmählich tritt er klarer hervor und weist mit seiner freien Entfaltung um so stärker auf jene letzten, selbstverständlichen Hintergründe hin.

Diesen Weg gilt es hier zu verfolgen. Es wird sich zeigen, daß die höchstentwickelten Formen der Kunsterzählung in enger Beziehung zu dem eigentlichen Vollmärchen der Grimmschen Art stehen, daß aber eine ganze Reihe von „literarischen“ Erzählweisen von minderer Bedeutung — die doch auch in ihrer Weise vollendet sein können — sich unterwegs von den Vorformen abgezweigt haben, ohne deren seelisches Verhalten zu der epischen Darstellung (ihren besonderen „Glauben“) noch zu teilen. In der „späteren“ epischen Kunst treten aber die greifbaren Schicksalsmächte als solche immer mehr zurück; auch gewinnt der Held mehr menschlich-individuelle Züge, die nicht durchweg unsere Bewunderung oder unsere Liebe hervorrufen. Dennoch bleibt die Forderung bestehen, daß der Held in irgendeiner Weise aus der Masse hervorrage, und daß seine hervorragenden Eigenschaften uns zugleich als „menschliche Werte“ einnehmen (ohne daß wir sie moralisch billigen oder als zweckmäßig ansehen müßten); ferner, daß es jene Züge sind, die das Schicksal zur Stellungnahme in irgendeinem Sinne herausfordern, und daß die Auseinandersetzung zwischen beiden sich in einem Raume abspiele, der im Verlauf des Vorgangs immer deutlicher als „Schauplatz“ der „Handlung“ erscheint und mit seiner „Atmosphäre“ darauf einwirkt; endlich, daß alle diese Glieder des Gesamteindrucks wieder ihre stellvertretende und sinnbildliche Kraft offenbaren. So kommt es, daß der Held in irgendeinem Maße für ganze Menschengruppen und weiterhin für den Menschen steht, daß sein Lebensraum eine bedeutende Weltschicht und in irgendeinem Grade d i e Welt vertritt, und daß das Schicksal, das er erfährt, wenn auch nicht gerade im Sinne des Optimismus, so doch in dem Sinne der Weltanschauung oder des Weltbildes, wofür der Dichter bei uns warb, den eigentlichen „Lauf der Welt“ in einer Weise darstellt, die uns überzeugt und auch nach irgendeiner Richtung befriedigt.

An vielen Punkten der Erde und unter mannigfachen Formen haben sich aus den mythischen, meist düsteren „Sagen“ jene freieren und lebensfreundlicheren Erzählungen entwickelt, die wir eben „märchenhaft“ nennen. Wir können die ältesten Stufen dieses Vorgangs in unserm eigenen Kulturkreise nur noch an sehr vereinzelten Erscheinungen feststellen. Während sich die Sagen in ihren alten Formen und in mancherlei Neubildungen behauptet haben, weil sie keiner starken künstlerischen Fortbildung fähig waren, haben die Vollmärchen, wo sie sich einmal entwickelten, dank ihrer inneren Vortrefflichkeit fast alles Frühere verdrängt oder „erweicht“ — Formmotive und Bauweise so gut wie z. B. ganz primitive mythische Züge oder eine gar zu grelle Erotik.

Vielleicht können wir das Fehlende auf analogische Weise ergänzen und damit versprengte Stücke früherer Erzählkunst deuten. Dürfen wir doch annehmen, daß die „großen Formen“ des Volksmärchens im wesentlichen sich bei uns gerade so entwickelt haben wie bei den „Naturvölkern“ oder bei den uralten Kulturvölkern des Ostens, deren Erzählschatz uns wenigstens teilweise noch bekannt ist. Nur in diesem typologisch-entstehungsgeschichtlichen Sinne ziehen wir also Fernstes und Ältestes mit heran, um die Urgründe und den ursprünglichen Ausdruckswillen unseres volkstümlichen Erzählgutes, wie es heute noch unter uns lebt, durch Vergleichung einigermaßen verstehen zu lernen; zugleich werden wir — wie schon angedeutet — besser erkennen, von welchen Stufen des volkstümlichen Erzählens sich in früher oder späterer Zeit diejenigen Formen der Erzählkunst abgezweigt haben, die heute noch nach Bau und Vortrag von dem Vollmärchen und von den ihm am nächsten stehenden Artformen unserer hohen Epik, z. B. von der Novelle und dem Ereignisroman, merklich abweichen. Die Entwicklungsstufen der Erzählkunst lassen sich, besonders im Reiche der Volksdichtung, noch deutlich durch die Art unterscheiden, wie die einzelnen Bestandteile, zunächst die mehr elementaren Züge und Motive, weiterhin aber die großen Teileinheiten, die Formeln usw.[1]), miteinander verbunden werden und, kraft dieser Verbindung, zur Organisation des Ganzen beitragen. Wieweit die jeweilige Kulturstufe — in anfänglichen Verhältnissen — eine solche Ganzheit verlangt und sie darstellen kann, das ist ein Messer für den jeweils erreichten Kulturgrad. Auf höheren Entwicklungsstufen aber kann dann das „Publikum“ und mit ihm der Dichter sich doch wieder zu mehr primitiven Gebilden und zu den mit ihnen gegebenen menschlichen Werten zurückwenden.

Am Anfang stehen immer gleichsam „amorphe Gruppen“ von einzelnen, anekdotischen Geschehnissen, deren Folge nur durch die Person des Erzählers, durch die gemeinsamen Erfahrungen des Erzählkreises und durch seine Grundstimmung zusammengehalten wird; hier treten immer wieder die gleichen Hauptmotive (z. B. das Walten der Unterirdischen usw.) auf, die vielleicht noch durch die einheitliche Auffassung des Erlebnisträgers (z. B. eines Ahnen oder nahen Verwandten) zusammengehalten und damit in irgendeiner Weise auch räumlich und zeitlich festgelegt werden. Eine späte, weitverbreitete Kümmerform dieser Erzählweise (gleichsam eine Rückbildung der „Unterhaltung“ zu ihren primitiven Vorformen) hat Max Unold als „Schaffnergeschichten“ launig beschrieben („Von Belanglosigkeiten, vom Nichtssagenden und vom Geschwätz“, Das innere Reich, Februar 1936). Es sind Erlebnisfetzen, wie sie der Schaffner auf der Plattform sich mit den Fahrgästen erzählt. Ihr Reiz für den einfachen Mann ruht immer darin, daß es des Unerwarteten genug auf dieser „närrischen“ Welt gibt. Auch diese Reihumerzählungen sind meist pessimistisch oder doch ein bißchen trübselig. Man packt eben seine kleinen Nöte voreinander

---

[1]) Über Motiv, Formel und Stoff vgl. Zeitschrift für deutsche Philologie 54, 378—94.

aus und bestärkt einander in der allgemeinen Miesmacherei. Aus solchen losen Gruppen ergeben sich dann, unter der Zauberkraft der Darstellung, die sich im Entwicklungsgange der Kunst immer weniger um die Mitteilung und immer kräftiger um die Darstellung des Gegenstandes bemüht, allmählich freiere Gebilde, die sich von der Wirklichkeit des äußeren Lebens und auch des Erzählertums bereits in hohem Maße ablösen und weniger durch die Sache als durch die Anschauung, durch das freie Schweifen der Einbildungskraft, im Wunderbaren verknüpft werden.

Nun meldet sich das Bestreben, statt der Häufung des Ähnlichen die Ausbreitung einer gewissen Einheit zu geben: eine Erzählung von „langem Atem". Diese Ausbreitung kann auf verschiedene Weisen erfolgen, die sich wieder als Stufen auf der Leiter zur reinen dichterischen Darstellung ansprechen lassen. Manche Völker oder Kulturschichten mögen die eine oder andere dieser Stufen überspringen oder mögen mehrere miteinander verbunden, auch wohl verwirrt haben: wir sind dennoch berechtigt, sie als eine mit der Sache selbst und mit ihrem Lebensgesetz gegebene Folge anzusehen und ihre einzelnen Glieder der Reihe nach, in ihren Verbindungen untereinander und in ihren wichtigsten Nachwirkungen auf die literarische Erzählung zu betrachten. Wir können diese wichtigsten Stufen, die in der primitiven Erzählkunst wie in hochgezüchteten Formen der Epik — wenn auch hier in mancherlei Verhüllung — immer wiederkehren, mit den Worten: Beiordnung, Zuordnung und Unterordnung bezeichnen.

Die Beiordnung steht dem alten Reihumerzählen im Kreise der Dorfgemeinschaft noch am nächsten, wie es uns O. Brinkmann so eindrucksvoll geschildert hat[1]). Auch hier werden die einzelnen Glieder noch durchaus auf Grund ihrer seelischen Berührungen und ihrer Ähnlichkeit aufgegriffen und verbunden, wie ja das assoziative Denken in der ganzen Volksdichtung vorherrscht, gegenüber dem „apperzeptiven" Gepräge einer höheren Geisteskultur, der auch unsere Kunstdichtung angehört[2]). Die assoziierten Teilgeschichten erscheinen dort schon als Glieder eines größeren, erzählbaren Geschehens, besonders des Lebenslaufs eines irgendwie ausgezeichneten Menschen u. dgl. Doch werden sie nicht einem belangvollen Hauptmotive untergeordnet, um von hier aus Leben und Bedeutung zu empfangen. Das „Ordnungsmotiv", wie wir etwa sagen könnten, birgt an sich noch nichts Außerordentliches, was eine phantastische Ausschmückung an sich herausforderte und die Augen auf eine andere Welt als die unsere hinlenkte, wie es z. B. die Suche nach einem verlorenen Schatze tut. Es ist nur ein in der Zeit verfließendes Geschehen, von dem man „reden" kann, das aber erst durch seinen Inhalt im einzelnen episch-erheblich wird. Auch wo ein solches vereinheitlichendes Motiv, wie des öfteren in der späteren Kunstepik, kräftiger ausgeführt und zum Träger menschlicher Werte gemacht wird, braucht es nicht eigentlich episch zu wirken, zumal wenn

[1]) Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft. Münster i. W. 1933.

[2]) Vgl. R. Petsch, Volksdichtung und volkstümliches Denken. Hess. Bl. f. Volkskunde 2, 192ff. Dazu: Jahrbuch für historische Volkskunde 1, 139ff.

es „statuarisch“ bleibt, wie in den späteren großen zyklischen Epen die repräsentativen Könige von der Art des Charlemagne oder des Artus, ohne welche die ganze Erzählung keinen Rahmen hätte, keinen Zusammenhalt bewiese.

Wir finden aber in den ältesten Formen der „großen Geschichten“ noch weit losere Bindungen, bei denen gleichsam eine Hauptfigur der andern die Fackel in die Hand zu geben scheint, so daß wir in einer Art Staffettenlauf bei einem Ziel ankommen, das uns als solches wenig zu sagen hat, während der Lauf selber mit seinen einzelnen Wendungen uns dauernd in Spannung hielt, ohne doch zur epischen Einheit durchgestaltet zu sein. Da können also die „Helden“ der Erzählung beliebig wechseln; auch wo sie wirklich selber handeln und erleben, fesseln sie uns nicht durch ihre Persönlichkeit, sondern durch das, was ihnen unterwegs begegnet. Sie sind eben Menschen, die das Schicksal anziehen. Es handelt sich dann meist um anekdotische, schwank- und sagenhafte Geschehnisse, die irgendeinem Manne von schicksalnaher Eigenart oder in einer prägnanten Lage begegnet sein könnten, und die auch wohl ursprünglich selbständig erzählt wurden, um dann, mit einer gewissen Verblassung, in den Kranz einer solchen Langgeschichte eingeflochten zu werden.

Kinder reden sich wohl auf diese Weise in den Schlaf, indem sie Icherzählungen oder Geschichten von einer drolligen oder grausigen Person aufeinanderhäufen; damit entstehen breite Geschichten von einer gewissen Einheit des Gesichtspunktes oder der Stimmung, mit buntem Wechsel und ganz oberflächlicher Verknüpfung der Einzelglieder („Und dann“, „Und nun“, „Da stand“ usw.). Die Altersgenossen hören geduldig zu: sie wollen immer aufs neue beschäftigt oder aufgeregt und doch auf die Länge mitgerissen werden; eine immer wieder betonte „lange Spannung“ auf das Ende, das auf eine anfangs gestellte Frage Antwort gäbe, würde sie nur ermüden und ihnen fremd vorkommen. Es gibt Völker genug, deren epische Darstellung auf dieser Kindheitsstufe noch heute verharrt, obwohl ihre geübten Erzähler die Einzelheiten z. T. vortrefflich auszuführen und fast unmerklich die Verbindung für ihre Zuhörer verlockend und durchaus befriedigend herzustellen wissen. Auf einer Koralleninsel hat Paul Hambruch (Südseemärchen 1916 Nr. 43) eine Geschichte aufgezeichnet, welche diese Art ausgezeichnet vertritt. Aus der Überschrift: „Die Geschichte von Jat und Jol“, darf man aber nicht schließen, daß dieses Ehepaar darin irgendeine hervorragende Rolle spielt. Nur am Anfang ist von den beiden die Rede, und wenn wirklich die Erzählung nach ihnen benannt ist, dann geschieht es in dem gleichen Sinne, wie wir etwa ein Lied („Nun danket alle Gott“) nach dem Anfang benennen. Wir geben hier einen stark verkürzenden Durchblick durch die Geschichte, um ihren lockeren Aufbau zu zeigen. Die liebevolle, doch immer gedrängte, meist perspektivische Ausführung einzelner Teilerlebnisse kann hier nicht näher erläutert werden[1]).

---

[1]) Damit ragt eine solche Geschichte bereits hoch über die eigentlichen „Reiseberichte“ der Naturvölker hinaus, die auch meist aus einer Verkettung wunderbarer

Jat und Jol haben zwei Mädchen, deren jedes ein Kind hat. Es wird von einem Zank der beiden über ihre Kinder berichtet, der aber weiter keine Folgen hat. Die jüngere der Schwestern erregt durch ihre Schönheit und ihren Fleiß die Aufmerksamkeit des Königs, der sie heiratet. Ihr Knabe entwickelt sich zu einem großen Tänzer, der denn schließlich auch die Liebe des obersten Gottes erweckt und als „Mitte des Himmels“ in die Oberwelt eingeht. Dort erhält er eine Gattin, die ihm einen schönen und gesegneten Sohn Geo und zuletzt einen häßlichen, aber frühreifen und zu allen losen Streichen aufgelegten göttlichen Sohn Olufat schenkt. Dieser ist neidisch auf die vielgerühmte Schönheit des Geo, sucht den Verborgenen auf, tötet ihn mit Zaubermitteln und erfährt erst nachher, daß er den eigenen Bruder umgebracht hat, weswegen ihn sein Volk nun verstößt.

Olufat spinnt alsbald einen neuen Lebensfaden an. Er geht in ein fernes Land, verwandelt sich dort mit seiner Zauberkraft in einen Säugling und läßt sich von einem Fischer großziehen. Eines Tages öffnet er zwei große Säcke, in denen dieser zauberische Fischer seine menschlichen Opfer verborgen hat. Als er entdeckt wird, flieht er mit dem einen Sack auf dem Rücken, in dem gerade die häßlichen und schlechten Menschen sind, die er baldigst erschlägt. Damit verschwindet er aus der Geschichte, die in einem Nebenfaden weitergeführt wird[1]).

Der andere Sack ist auf die Insel Feis gefallen. Als die Einwohner ihn öffnen, kommen lauter schöne, liebenswürdige Frauen heraus, mit denen sich die Einwohner vermählen. Nur einer von ihnen kommt zu spät. Er findet aber im Grunde des Sackes, in Unrat verborgen, die schönste dieser Frauen, vermählt sich ihr und erregt damit den Neid des Königs. Dieser stellt ihm eine Reihe schwieriger Aufgaben, um ihn zeitweilig oder für immer aus dem Wege zu räumen. Mit Hilfe der Zauberkraft der Gattin aber, die ihn liebt und ihm treu bleiben will, überwindet er alle Schwierigkeiten, bis er von dem Könige in ein fernes Land geschickt wird, um dort köstliche Vogelfedern zum Schmuck zu holen: dieses Land aber ist die Heimat seiner Gattin. Sie warnt ihn im voraus vor allen Gefahren, die ihm dort drohen, und gibt ihm Schutzmittel mit auf den Weg. Auf abenteuerliche Weise gelangt er an den Bestimmungsort und entgeht hier den Schlingen der bösen Geister und einer schlimmen Zauberin, die ihn zum Baden in einem schön hergerichteten Wasserloche verleiten will, um ihm dann den Garaus zu machen. Er aber steigt in die andre, minder verlockende Grube, findet dort einen unterirdischen Gang und kehrt endlich mit den Federn, die er inzwischen gesammelt hatte, zu seiner Gattin zurück. Fortan hat er Ruhe vor dem Könige. — Nun wird noch erzählt, wie die Söhne des Paares den Weg in die Heimat ihrer Mutter nehmen, wie einer von ihnen dort König wird und die Eltern ihm endlich nachziehen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Geschichte beliebig erweitert werden kann. Hambruch bestätigt, daß das vielfach geschehen ist. Eine solche, fast noch amorphe Erzählung ist überall und nirgends zu Ende. Ihr Inhalt sind eben wunderbare Erlebnisse, vor allem Gefährdungen und Errettungen durch mächtige Menschen oder durch Geister — was im Märchensinne auf dasselbe herauskommt, da die mächtigen Menschen auch immer zaubern können. Die Tatsache, daß die Helden ihre Gestalt verwandeln, ihr Leben

---

oder doch erregender Augenblicke bestehen, die aber das Merkwürdige immer nur gerade andeuten — oft mit mimischer „Illustration“ —, dann zum Nächsten überspringen und die Vereinheitlichung des Gesamteindrucks dem Zuhörer überlassen. Vgl. die ausgezeichnete Wiedergabe einer Erzählung der Botokuden im Stromgebiet des Amazonas durch v. d. Steinen, wiederholt in meinem Buche „Wesen und Formen der Erzählunst“, S. 9.

[1]) Noch in der nordischen Saga wird oft von Gestalten, die einen größeren Teilabschnitt beherrschten, ausdrücklich gesagt: „Er kommt von jetzt an in unserer Geschichte nicht mehr vor.“

in neuer Form wieder anfangen oder sich beliebig an einen andern Ort versetzen können, verleiht der Erzählung eine fast unbegrenzte Beweglichkeit, dafür aber mangeln ihr die festen Umrisse.

Solche Geschichten von Menschen mit wunderbaren Eigenschaften sind im allgemeinen optimistisch gestimmt. In dem Menschen liegen die Kräfte, die ihn endlich zum Herrn des Schicksals machen; dazu gehört meist eine Art von „Attrattiva“. Durch sie gewinnt er im rechten Augenblick die Hilfe guter Menschen und Geister, wo die eigene Kraft, Standhaftigkeit und Weisheit etwa doch nicht ausreichen wollen. Dieser „gute“ Mensch erscheint eben nacheinander gleichsam in verschiedenen Masken. Die Melodie des Lebens wird in verschiedenen Höhenlagen und Tonarten gespielt, wobei doch immer derselbe Rhythmus durchgeht. Es ist jener Rhythmus, der auch für den hellenistischen und für den späteren „historischen“ Roman der deutschen Barockzeit so bezeichnend ist: langsam sich steigernde Gefährdung und plötzliche wunderbare Errettung in immer bedrohlicheren Situationen, mit immer stärkerer Spannung im einzelnen. Das ergibt eine Kette von lauter „Umschlägen“ (Peripetien), deren keine entscheidende oder auch nur lange fortwirkende Kraft hat. Alles ist immer auf den Augenblick gestellt, und man sieht kaum je die Linie, welche die Punkte vereinigt. Diese werden immer aufs neue auf den Hintergrund getupft, auf dem die Gestalten der menschlichen Schicksalsträger in ganz schwachen Umrissen, aber mit ein paar belebenden Farbflecken erscheinen.

Auch bei einem so hochstehenden Erzähler wie unserm Grimmelshausen finden wir z. B. den Inhaber des „Unsichtbaren Vogelnestes“ in immer neuen Lebenslagen, worin sich der gefährliche Zauber bewährt, ohne daß diese einzelnen Züge durchweg untereinander in einem Sachzusammenhange stünden. Freilich wird die Gefährdung der Seele mit der Zeit immer klarer, aber auch sie ist mehr „gesagt“ als gestaltet. Und selbst der „Simplizissimus“ zeigt doch einen ziemlich amorphen Wechsel zwischen Askese und Lebenslust am sehr lockern Faden eines Lebenslaufes „in wilder anarchischer Zeit“; die innere Linie ist so wenig haltbar, daß der Verfasser sein Werk durch den „Springinsfeld“ ergänzen konnte, der den einsamen Schreiber schon wieder in den Wirren der Welt und der Zeit befangen zeigt. Da wirken, was den inneren Aufbau angeht, uralte Darstellungsformen nach. Freilich bleibt die Einheit der Hauptperson — leidlich — gewahrt. Aber bei einem Meisterwerke wie dem „Parzival“ Wolframs von Eschenbach sehen wir den Helden am Anfang nicht, und an bedeutsamer Stelle verschwindet er auf lange Zeit unsern Blicken und macht dem Ritter Gawan Platz, um nur gelegentlich einmal im Hintergrunde aufzutauchen. Das alles sind Bauweisen, die wir heut in hoher Kunstdichtung kaum mehr ertragen würden, die aber in vielen populären Kriminal- oder in Jugendgeschichten mit ihren ellenlangen Einschüben noch hingenommen und — genossen werden. Abwechslung, auch der Hauptblickrichtung, erfreut eben und ist ein Selbstwert in den Anfängen wie am Niedergange der Erzählkunst.

Immerhin sind in den literarischen Romantypen, die wir eben erwähnten, die Figuren im ganzen doch selbständiger, wenn sie auch unterwegs durch Episodenhelden abgelöst werden. Wir fühlen, daß der Faden immer wieder aufgenommen werden kann, so wie wir auch im Leben einzelne Begebnisse immer wieder auf größere, in irgendeiner Richtung spannende oder bemerkenswerte Zusammenhänge zurückbeziehen oder sie darin einordnen. Auch in der Dichtung handelt es sich meist um eine Lebens- und Liebesgeschichte von novellistischem Gehalt mit einem Hauptmotiv von langer Zeitdauer (Entführung, Aufwachsen in der Fremde, Wiederfinden und neue Trennung, lange Sklaverei usw. usw.). Damit wird ein festerer Rahmen um das Ganze gelegt, der nur nicht in jedem Augenblicke sichtbar ist. Dennoch fassen wir von unserm epischen Blickpunkte aus beides, den Rahmen und die Füllung, auch unbewußt zur Einheit zusammen. Damit ist im großen doch eine neue Kunststufe erreicht, die aber auch schon in den Märchen der Naturvölker ihr Vorbild hat.

Auch hier wird eine Fülle von wunderbaren Einzelheiten in ein Geschehnis hineingezwängt, das selbst wunderbar oder doch abenteuerlich genug sein mag, das aber schon inhaltlich eine gewisse Zeitdauer beansprucht, z. B. eine Reise (noch dazu in fremde Gegenden, die allerlei Neues verspricht) oder die Trennung von Liebenden oder von nahen Verwandten, die sich erst nach Jahrzehnten auf wunderbare Weise wiederfinden, nachdem sie inzwischen Prüfungen und Gefahren erlebt haben usw. Wir finden also hier eine Fülle von Einzelzügen und -motiven einem formelhaften Obermotive lose zugeordnet — noch nicht eigentlich untergeordnet oder organisch mit ihm verbunden. Auch diese Form mit ihrer „langen Spannung" ist sehr „früh" belegt. Wir finden sie z. B. schon in dem Eskimomärchen von „Ititaujang, dem Mann, der die Wildgans heiratet"[1]).

Der Held ist ein junger Mann, der seines häßlichen Namens[2]) wegen keine Frau von seinem Stamme bekommt. Er wandert aus und gelangt endlich in das Land der Vögel. In einem Weiher tummeln sich Wildgänse, am Ufer stehen Weiberstiefel; er macht sich eine Gans gefügig, indem er ihre Stiefel an sich reißt; widerwillig folgt sie ihm, verwandelt in ein Menschenweib und wohnt mit ihm und mit einem Sohn, den sie ihm schenkt, in einem Dorfe am Meeresufer. Sie werden wohlhabend, aber das Weib fühlt sich hier nicht wohl (sie „mag nicht Walfischfleisch essen"), und als sie ein paar Vogelfedern findet, steckt sie sie an ihre und des Kindes Finger und beide fliegen davon. It. ist sehr traurig und folgt nun seinem Weibe landeinwärts. Da erlebt er merkwürdige Begegnungen mit Leuten, die wunderbare Fähigkeiten oder entsetzliche Gestalten haben. Einer von ihnen weist ihm endlich den Weg zu seiner Frau. Als er sich aber der Hütte naht, verwandeln sich die Seinen wieder in Wildgänse und wollen fliehen. Da wird die Frau von dem Manne getötet.

In diesem Falle halten sich Rahmen und Füllung ungefähr das Gleichgewicht; der Erzähler hat uns die Länge des Suchens gegenüber dem kurzen Beisammensein noch nicht durch die Verteilung der Erzählmasse zum Bewußtsein gebracht, wie das eine reifere Vortragskunst vermag. Die „Zu-

[1]) Abgedruckt bei W. Krickeberg, Indianermärchen aus Nord-Amerika. Jena, Diederichs 1934.

[2]) Ititaujang heißt: „Steißgesicht".

ordnung" der Füllmotive zu dem Hauptmotiv wird aber um so deutlicher, als beide von ähnlicher Art sind. Auch die Frau, die Ititaujang sucht, ist ein Wesen mit wunderbaren Eigenschaften, zwischen Mensch und Dämon stehend, so wie die Leute, denen er unterwegs begegnet. Nur ist die Trennung der Gatten und die Suche nach der Frau ein Langmotiv (eher: eine „Langformel"), die Füllstücke aber stellen Kurzmotive dar, die doch wieder nicht gegeneinander abgestuft sind (wie bei der „Unterordnung"). Ihre annähernde Gleichwertigkeit und ihre inhaltliche Ähnlichkeit untereinander und mit dem Hauptmotiv zeigt die Vereinheitlichung des Inhalts mit einer eigentümlichen Atmosphäre und bedeutet abermals einen Schritt vorwärts auf dem Wege zur epischen Gestaltung. Diese Erzählweise finden wir in den (entwicklungsgeschichtlich) „späteren" Reisegeschichten, woraus z. B. die Homerische „Odyssee" hervorgegangen ist, zu der die Geschichten der Naturvölker merkwürdige Parallelen bieten.

Freilich ist es keine glückliche, sondern eine verderbliche Ehe, die Longa-Pa in einer melanesischen Geschichte führt[1]), eine Ehe, die seinen Lebenslauf in starker Bewegung erhält und gewissermaßen sein Schicksal bedeutet. — Dieser treffliche junge Mann hat ein böses Weib geheiratet, Fekai, „die Wütende". Sie ist eine Königstochter von altem Adel, weswegen er sie für alle ihre Bosheit nicht einmal — prügeln darf. Endlich beschließt er, sich ihren Mißhandlungen durch die Flucht zu entziehen, weit über das Meer hinweg. Schweren Herzens verlassen seine Gefährten mit ihm die Heimat, aber der junge Führer ermutigt sie unterwegs durch das Kriegslied ihrer Heimat Tonga, das „Lied vom Tode", das alle Herzen höherschlagen läßt. Unter unendlichen Abenteuern kommen sie von Land zu Land, nicht ohne schwere Opfer; einer der Gefährten wird unterwegs heimtückisch erschlagen, einen andern überlistet ein Mädchen in fremdem Lande und mordet ihn des Nachts usw. Einstweilen siegen die Tonganesen über alle ihre Feinde. Als sie aber, vor Hunger fast verzweifelt, auf einen schlafenden Walfisch geraten, den sie dann erlegen und verzehren, da werden sie übermütig und rufen: „Wir sind Götter! Kein Menschenkind kann solche Taten vollbringen." Von nun ab weicht das Glück von ihnen, ihre Schar wird immer kleiner, und endlich naht sich das Verhängnis in der Gestalt Fekais, die ihnen gefolgt ist und die Aufgefundenen aufs neue verhöhnt. Endlich stoßen die beiden Boote zusammen in einer furchtbaren Höhle, „wo die Seelen der Verstorbenen in das Geisterland hinabsteigen". Hier gleitet Fekai mit ihrem Boote in die Hölle, aber auch das andre Boot wird vom Sog erfaßt und gegen die Felsen geschleudert. (Wir denken unwillkürlich an Skylla und Charybdis.) Nur der Häuptling wird gerettet, alle seine Gefährten gehen zugrunde. Ihm aber erscheint jetzt ein Gott in Gestalt eines alten Männleins, der ihm seinen Hochmut höhnisch vorhält, dann aber auf sehr wunderbare Weise Nahrung schafft und ihn endlich durch einen großen Vogel in die Heimat zurückbefördert, wo er begrüßt und zum König gemacht wird. Aber die Erzählung hat noch einen wehmütigen Ausklang, der an unsre Sagen von verfehlten Schatzgrabungen und vom verlorenen Paradies erinnert. Einen Zweig von dem Baum mit den ewigen Früchten (wovon er selbst gekostet hatte) bekam Longa-Pa mit nach Tonga, wo er ihn sofort, noch vor Sonnenaufgang, einpflanzen sollte. Er vergißt das, und nun trägt der Zweig keine Früchte mehr. Oft sieht ihn der König seufzend an: „O hätte ich doch an die Worte des alten Männleins gedacht."

Fekai ist im Grunde ein Widerdämon, sie fällt mit ihren Bosheiten aus der Reihe der Menschen heraus; von ähnlicher Art aber sind die Gegner,

[1]) Erzählt von einem Häuptling von Narau, Fidji. Nach der englischen, augenscheinlich aufgeputzten Wiedergabe bei L. Fison, Tales from Old Fidji (1904) wiederholt bei Hambruch, Südseemärchen Nr. 32.

welche die Flüchtlinge unterwegs antreffen. Auch hier ist also der äußere Zusammenhalt zwischen Kern und Rahmen der Geschichte klar. Die böse Frau muß ihre Strafe haben und der Held von ihr befreit werden, während Odysseus (nach langen Irrfahrten und unter tausend Gefahren) mit seinem liebenden Weibe wieder vereint wird. Das Heimweh und die eheliche Treue führen ihn aus den Armen der Kalypso und anderer schöner Frauen auf das weite Meer hinaus, wo er die wunderlichsten Begegnungen hat. Aber auch der „reale Nexus" der Heimkehr (oder der Errettung) des Longa-Pa, der die vielen notdürftig (durch „Haken und Ösen") verbundenen oder einfach assoziierten Geschehnisse des Vordergrundes zusammenhält, wird nochmals überhöht durch einen tieferen, idealen Zusammenhang. Mindestens von einem bestimmten Zeitpunkte ab leiden die Seefahrer nicht mehr bloß unter Verfolgungen und dämonischen Begegnungen, sondern unter dem Zorn der Götter, den sie sich selbst zugezogen haben. Die Geschichte erhält damit eine sittlich-religiöse „Spitze". Wie weit der Einfluß des Christentums auf die Polynesier dafür verantwortlich zu machen ist, läßt sich schwer sagen. Es scheint aber von Hause aus mit der Geisteshaltung und mit der Distanzierung des epischen Menschen vom Leben zusammenzuhängen, daß die Erzählung wenigstens an den entscheidenden Punkten solche höheren Ordnungen eingreifen läßt und damit der Grundlinie gleichsam sprunghaft eine Erweiterung gibt: nicht bloß im Sinne eines willkürlichen oder unverantwortlichen Schicksals, sondern in enger Verflechtung mit menschlichen Leidenschaften und Fehlern. Auch hierin erinnert uns die melanesische Geschichte an die homerische Odyssee. Aber es ist beachtenswert, daß in dem Südseemärchen das Göttermotiv erst im Schlußteil einsetzt, etwa als eine letzte Steigerung der dämonischen Widerstände, mit denen der Held zu ringen hatte; Odysseus aber ist von vornherein ein Kampfobjekt der olympischen Götter, und seine Schicksale sind irgendwie mit dem Zorn der Götter (des Helios und des Poseidon) fest verflochten, während hohe und niedere Gottheiten helfend für ihn eintreten und einander überlisten oder befehden — ganz wie im Märchen, nur mit viel stärkerer Hervorhebung der menschlich-übermenschlichen Züge. Die Aufbaumotive bleiben dennoch dieselben wie in den eigentlichen Volkserzählungen.

Schon unsere kurzen Sagenanekdoten reden ja oft genug in moralisierendem Ton von bestraftem Übermut und Fürwitz. Sobald der Geist seine tätig-zuordnende Kraft jenseits der mehr passiven Assoziation bewährt, dringt auch in die Erzählung schon der ideale Zug ein, der den abenteuerlichen zügelt[1]). Wo er sich durchsetzt, bewirkt er schon auf sehr früher Kulturstufe eine gewisse Eindämmung der Füllstoffe, so daß z. B. in der zuletzt wiedergegebenen Geschichte von den Tongainseln der Erzähler selbst (wenn wir dem Berichte trauen dürfen) eine ganze Reihe von bloßen Abenteuern in perspektivischer Verkürzung gibt und mit den Worten einleitet: „Es würde zu lange dauern, wollte ich all die gewaltigen Taten

[1]) Über die Unterscheidung dieser beiden Grundzüge der Epik vgl. meine „Erzählkunst" S. 12ff.

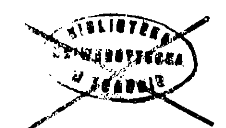
erzählen, die sie in vielen Ländern vollbrachten, wohin der Wind sie trug.“ Wir bewundern bei Homer die große Knappheit und Treffsicherheit, die scharfen Umrisse und die leuchtenden Farben in der Erzählung der „kleineren“ Abenteuer, z. B. bei den Kikonen, den Lotophagen usw. Dagegen wird das Kernstück der eigentlichen Reisegeschichte, der Besuch bei Polyphemos, mit einer orientalisch-märchenhaften Behaglichkeit ausgeführt. Freilich ragt auch gerade hier die Götterhandlung, der ideale Zusammenhang, in die Erzählung herein; Poseidon wird durch die Blendung seines Sohnes schwer gereizt. Ein anderes Hauptmotiv des idealen Gefüges ist mit der Sehnsucht des Helden nach seiner Insel und nach seiner Gattin engstens verbunden: den Tag der Heimkehr wollen ihm die feindlichen Mächte ja vorenthalten! So werden denn auch diejenigen Erlebnisse, die weniger abenteuerlichen als menschlich-sittlichen Inhalts sind und die Heimkehr hemmen oder fördern, mit großer Ausführlichkeit behandelt: der Aufenthalt bei der Nymphe Kalypso und auf dem glückseligen Eiland Scheria bei den Phaiaken, an der Seite der lieblichen Nausikaa. Wie der Mut und die List des Odysseus alle äußeren Gefahren überwinden, so wird seine Standhaftigkeit gegen alle Verlockungen durch die endliche Heimkehr belohnt.

Die Odyssee führt uns noch einen Schritt weiter, sie zeigt, was durch diese Erzählweise erreicht werden konnte. Wie Achilleus in der Ilias (wie sie in ihrer Endgestalt vor uns liegt) aus einem sieggewohnten und blendenden, doch auch raschen, leidenschaftlich zufahrenden Heldenjüngling durch die schweren Auswirkungen seines Grolles endlich zu dem heldischen Manne umgeschmiedet wird, der dem flehenden Priamus den Leichnam des Sohnes übergibt und gefaßt seinem eigenen Ende entgegensieht, macht auch Odysseus eine unverkennbare innere Entwicklung durch. Es wäre schon denkbar, daß er auch ohne seine früheren Erfahrungen, nach einer raschen und glücklichen Heimkehr, vielleicht mit Hilfe der ihm geneigten Göttin und mit seinen unfehlbaren Pfeilen das Haus von den Freiern säubern und die Herrschaft an sich reißen könnte. Aber wir haben das deutliche Gefühl, daß er so, wie das Epos ihn schildert, durch unendliche Prüfungen hindurchgegangen, in allen Gefahren und Versuchungen bewährt, als vollausgereifter Mann und Held erst recht würdig ist, das Reich zurückzugewinnen, dem er nun selbst zur Zierde gereicht wie das Diadem seiner königlichen Stirn. Wir haben das Gefühl, als bedürfte er kaum mehr der Hilfe der Athena, als wäre der Glanz, den sie ihm verleiht, nur eine Ausstrahlung seiner eigenen Hoheit und Größe, die nicht bloß die Menschen, sondern auch die hohen Götter in ihren hohen Bann zieht.

Der eine wie der andere Held ist also auf seinem Wege das geworden, wozu er bestimmt war. Eben dadurch haben die Homerischen Werke ihren Zauber auf alle Zeitalter und Völker durch Jahrtausende ausgeübt. Auf volkstümlicher Grundlage (denn auch ein Held wie Longa-Pa ist eigentlich erst am Ende seiner Bahn der Königswürde auch innerlich wert) erwächst hier eine neue und in der Folgezeit besonders ergiebige Form der poetischen Erzählung. Ihr Gipfel ist der moderne „Entwicklungsroman“,

auf den aber schon im Mittelalter so hochwertige Gebilde wie Wolframs „Parzival" oder die eine oder andere isländische Saga, z. B. die von dem Skalden Egil, hinweist. Hier ist freilich nicht bloß von einem einzelnen, novellistischen Motiv die Rede, das über die ganze Zukunft des Helden entscheidet, wie Heimkehr, Rache usw. Was im Märchen und in den homerischen Gedichten mehr in den Zusammenhang „eingewickelt" erscheint oder durch ihn hindurchblickt, das wird jetzt bewußt in den eigentlich epischen Blickpunkt gerückt. Die ganze Erzählung strebt nach einem mehr idealen Ziel, das wir vielleicht als heldische, als hoch-menschliche „Vollendung" („Integration") bezeichnen können[1]). Der einzelne Held oder ein Heldengeschlecht reift im Laufe der Zeit einer Höhe des Daseins entgegen, die nicht mehr bloß durch eine glückliche Heirat, den Besitz eines Königtums usw. bezeichnet ist. Der Skalde Egil ist am Ende seiner Tage einfach ein „ganzer Kerl" von nordischem Schrot und Korn geworden: kein fleckenloser Mensch, kein eindeutiger Charakter, aber eine reich geschichtete, eckige und kantige, gewinnende und gefährliche, bezaubernde und fürchterliche Persönlichkeit, in der ein gewisses menschliches „Numinosum" von durchaus germanischer Prägung wirkt. Der Vorgang des inneren Werdens und Reifens zu einem Idealgebilde von rassischer und zugleich menschlicher Bedeutung bestimmt in hohem Maße die Auswahl, Aufreihung und Abstufung der Ereignisse und der erzählten Begebenheiten. Natürlich sind diese vielfach mehr „pragmatisch", durch einzelne übergreifende Züge (wie durch „Haken und Ösen") oder auch durch die Blickwendung des Erzählers („Wir reden nun von dem und dem") untereinander verknüpft; eine höhere (mehr „reale") Einheit gibt dann der persönliche Lebensgang, eine Geschlechterfolge mit ihrem Aufstieg und Sinken oder eine Reihe von Kämpfen zwischen verschiedenen Familien, Stämmen usw. Aber was diese Realzusammenhänge fesselnd und dichterisch-erheblich macht, sind doch die verborgenen „menschlichen Werte", die sich in ihnen verwirklichen wollen und die wieder den tiefsten idealen Zusammenhalt des Ganzen hergeben. In diesem Dienste scheinen oft noch höhere Mächte in die Entwicklung einzugreifen. Wenn in den älteren Geschichten wohl ein Gott erscheint, um seine Getreuen zu beraten und zu stärken, finden wir in späteren Romanen geheimnisvolle Einwirkungen aus dem Tiefengrunde der Welt, z. B. Weissagungen, Vorahnungen oder sinnbildliche Warnungen, und wo die Geschichte sich vollends auf der Erde ansiedelt, da wirken einzelne Gestalten oder Gruppen als Vertreter der höheren Schichten des Menschlichen mit, wie die Gesellschaft vom Turme in Goethes „Wilhelm Meister", der für uns das rechte „Prototyp" des neueren Bildungsromans bleibt. Aber auch die weisen Männer vom Turme arbeiten doch schließlich nur im Dienste höherer, unfaßbarer Mächte, und diese sind es eigentlich, die der Folge und der inneren Fülle der einzelnen Zustände, die Wilhelm durchleben muß, ihren Segen geben. In Anlehnung an das Alte Testament

[1]) Über diesen Begriff vgl. die Vorrede meiner „Erzählkunst", sowie die im Register unter „Integration" angeführten Stellen.



spricht Goethe das aus, was für viele „Zuordnungsgeschichten“ alter und neuer Zeit gilt: daß der Held auszieht wie Saul, der Sohn Kis', seines Vaters Esel zu suchen, und dabei ein Königreich findet.

Die altnordische Saga und ihre heutigen Nachfahren (z. B. die Werke von O. Duun[1])) auf der einen, der Entwicklungsroman auf der andern Seite zeigen die höchsten Entfaltungen der alten Zuordnungsgeschichte im engen Zusammenhange mit den tieferen Auffassungen des Lebens und der Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt, die sich im Laufe der Entwicklung der europäischen Menschheit herausgebildet haben. Die beiden Erzählweisen weisen zugleich auf zwei Grundrichtungen hin, in denen sich diese Erzählweise von jeher entfaltet hat, obgleich wir ihre Verschiedenheit erst im Lichte der späteren Formen recht erkennen.

Von hier aus blicken wir also noch einmal auf die Anfänge zurück. Eine Geschichte wie die von Ititaujang nimmt wenig Rücksicht auf die inneren Werte und das innere Werden ihres Helden: die Abenteuer, die er besteht, sind äußerlicher Art und hängen nur durch äußere Züge (wie „Menschen mit wunderbaren Eigenschaften“ oder „weite Entfernungen, endlose Wanderungen“ oder „Gewinnen und Verlieren“) untereinander und mit dem Hauptmotiv („Frauensuche“) zusammen. Der Held ist eben ein Träger abenteuerlicher Schicksale; wir bemitleiden ihn in seiner Sehnsucht nach dem Weibe, wir verstehen seinen Zorn, aber das alles bleibt typisch, er ist ein Mensch wie viele andere und nicht etwa ein „hervorragender“ Mann von besonderer Art. Seine Schicksale sind eben nur spannender als diejenigen der Zuhörer; sie machen auch seine Umgebung wertvoller, und auf diesem Hintergrunde hebt sich wieder seine Gestalt besser ab; sie gewinnt wuchtige Maße und scharfe Konturen, ohne eigentlich farbig oder gar durchsichtig zu werden. Solche Wundergeschichten haben auf einfacheren Stufen immer dann noch ein gewisses Gleichgewicht zwischen Rahmen und Füllung, Personalgeschichte und Abenteuern gewahrt, solange das Ganze mehr oder weniger ernst genommen, schicksalhaft aufgefaßt wurde, so daß der Hörer sich bis zu einem gewissen Grade mit dem Helden gleichsetzen konnte.

Es liegt aber im Wesen der Erzählung mit ihrer Polarität zwischen dem Abenteuer und dem menschlich-bedeutsamen Ereignis, daß sich hier und da das Füllwerk stärker hervordrängt und die Herrschaft an sich reißt. Da sind scherzhafte „Reihengeschichten“ mit biographischem Kopf und Ende, die doch beide nur noch einen dürren Rahmen für das bunte, phantastische Spiel der Motive abgeben, die mit der Rahmenhandlung inhaltlich und nach der Stimmung zusammenhängen können. Wir denken z. B. an eine weitverbreitete Geschichte wie das japanische Märchen vom „Dummen Tempo“[2]), dem man ein Weib gibt, damit er endlich zur „Räson“ komme,

---

[1]) Siehe Erzählkunst S. 286f. (Die Saga) und S. 296ff. (Der Entwicklungsroman).

[2]) A. Seidel, Asiatische Volksmärchen (Weimar 1898), S. 44ff. Vgl. auch Grimm, KHM. Nr. 143 (Up Reisen gohn) und die reichen Nachweise von J. Bolte und Polívka in den „Anmerkungen“ dazu.

und den die junge Frau auf Arbeit ausschickt. Er bleibt aber immer der dumme Tempo, führt alle ihre Weisungen von Fall zu Fall („ja, da hättest du . . . sollen“) nur zu wörtlich aus, wird überall geprügelt und kehrt endlich heim, um nie mehr zu arbeiten: er bleibt der dumme Tempo, nun aber mit voller Absicht und mit einer gewissen Freude an seiner Dummheit und Faulheit. Freilich steht diese echte Schwankgeschichte insofern schon auf einer ansehnlichen Höhe, als die einzelnen Glieder ganz fest wie Kettenringe ineinandergeschlungen sind: der eine Zug gibt immer die Antwort auf eine Frage, die der vorige offen ließ. Doch kann sich ein solches Gebilde eben auch nicht weiter entwickeln, als sich solche Möglichkeiten der Frage und Antwort ergeben. Damit eignet dem Ganzen eine gewisse Eintönigkeit, die durch eine freiere Folge der Schwänke mit gleichem Motiv oder der Zeugnisse gleicher Gesinnung vermieden werden kann. Insofern steht unser „Eulenspiegel“-Buch wieder auf einer höheren literarischen Stufe, obwohl es auch am Anfang und Ende die närrische Eigenart des „Helden“ mit einer gewissen Einseitigkeit betont. Tritt er doch gleich mit lachender Bosheit in dieses Leben ein (Kindergeschichten), als rechter Schalksnarr, der dann auf der Höhe seines „Wirkens“ das (natürlich absichtliche!) Mißverstehen und wörtliche Befolgen gegebener Befehle (zum Schaden seiner Umgebung!) fast geschäftsmäßig betreibt, um zuletzt mit ein paar derben Witzen, echten Eulenspiegeleien (d. h. schmutzig-derben Wortspielen) von der Weltbühne zu scheiden. Hier erscheint, weit schärfer gesehen als in den eigentlichen Märchenformen, mit dem Narren zugleich seine Umgebung in satirischer Beleuchtung. Till, der stets Überlegene, treibt sich mit Vorliebe in mittleren deutschen Städten und an kleineren Höfen umher, wo er sich seine Opfer sucht. Diese Umgebung wird nicht mit so vernichtendem Hohne geschildert, wie etwa im Schildbürger-Buche, wird aber doch mit den Augen der klugen Bauern oder des überlegenen Bauernfreundes angesehen, der den Bürgern und den „Gewappelten“ ihre rohen Späße gegen das Landvolk (von der Art des Nürnberger Fastnachtsspiels) gründlich heimzahlt. Es ist eben doch eine närrische Welt, in der Till seine Leute findet und an der er sich zu dem entwickelt, der er ist. Er selbst erscheint aus dieser Welt gleichsam herausgehauen, ist ihr verwandt, weiß aber über sie „Bescheid“ und hebt sich von dem Hintergrunde seiner Taten eher in der Art des Hochreliefs, nicht mit plastischer Rundung ab.

Das ist nicht mehr „primitive“ Kunst; diese enge Verbundenheit des Menschen, die ständige Wechselwirkung und Wechselsteigerung mit seiner Umgebung, mit seinen „Hintergründen“ und seinem „Dunstkreise“ kann ein sehr hohes Gestaltungsprinzip sein. Auf diesem Boden erwuchs die Schelmengeschichte, als deren „Heuretes“ in der neueren Zeit wohl der unbekannte Verfasser des „Lazarillo de Tormes“ angesprochen werden darf, dem in Deutschland vielleicht mit minderer Kunst, aber mit noch besserer Laune der Leipziger Studiosus Christian Reuter antwortet, der Schöpfer des „Schelmuffsky“. Dieses unsterbliche Büchlein unterscheidet

sich von den spanischen technisch noch dadurch, daß nicht eine Typenreihe aus den „besseren Ständen“ vorgeführt und satirisch abgeschildert wird, sondern daß neben dem „Landstörzer“ noch seine Familie, seine Freunde und Gegner erscheinen, und daß er sich in ständiger Auseinandersetzung mit dieser Umgebung erst recht zu dem hemdsärmelig-schwadronierenden Lügenmaul entwickelt, das uns doch nicht aus seinem Banne läßt. Die Schelmengeschichte gipfelt natürlich in solchen Darstellungen, deren „Held“ nicht bloß als Außenseiter unsre ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht und uns nicht bloß fesselt, sondern unsere ganze Sympathie gewinnt, ohne gerade zu einem Idealtyp, etwa in der Art des Simplizissimus, sich zu entfalten. Hohe Kunst hat sich in der Gegenwart solcher Gestalten angenommen, wir brauchen nur an den „Tollen Bomberg“ von J. Winckler oder an die Schelmengestalten Hans Watzliks zu erinnern (vor allem an seinen Kaspar Dullhäusel von „Fuxloh“), um zu zeigen, welcher „verwandelnde“ Zauber dieser Erzählweise innewohnt. Wir müssen an den „Meisterdieb“ und andere Gestalten des Volksmärchens denken, wenn wir uns in jene eigentümliche Wechselstimmung hineingerissen fühlen, die auf der einen Seite den kecken Abenteurer abwehrt und sich doch auf der andern Seite von ihm gefesselt, ja bis zu einem gewissen Grade erhöht fühlt — wie denn unsre Dichter es nicht gern unterlassen, die Freude des Herrgotts an solchen Bewohnern seines „Tiergartens“ eigens hervorzuheben.

Immerhin bleiben wir hier bei einer solchen sagennahen („legendarischen“) Reihendichtung halbbiographischer Art stecken, die wohl ein Werden, ein Ausreifen und eine gewisse typische Vollendung des Helden zeigen, ihm doch aber keine innere Problematik und damit kein eigentliches Werden gönnen, wie es sich am besten immer unter Hemmungen und Widerständen und auf gelegentlichen Irr- und Umwegen vollzieht. Aber auch der eigentliche Entwicklungsroman ist in volkstümlichen Erzählungen schon irgendwie vorgebildet. Immer wieder treffen wir auf die Neigung, stärkeres Licht auf den Helden fallen zu lassen und zu zeigen, daß er den schwersten Zufällen des Lebens gewachsen ist oder solchen Entscheidungen entgegenreift. Das Interesse beginnt schon hier mehr der Innerlichkeit des Menschen sich zuzuwenden als seinen äußeren Erfahrungen. Die Antwort verschiedener Schichten einer Seele auf die ständigen Angriffe und Lockungen des Schicksals ist ein echt episches Thema, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß in jedem Menschen von der Art, wie das Märchen ihn braucht, eine starke Neigung lebt, sich in sich selbst mit allen seinen Tugenden, Kräften oder Fähigkeiten zu dem Typus der nach irgendeiner Seite erhöhten Menschheit auszubilden. Nur tritt in der Kunstdichtung noch die bewußte Kompliziertheit des Charakters hinzu. In der ersteren Reihe zuordnender Erzählungen, die wir betrachteten, blieb dieses Bestreben ganz am Rande; in andern Geschichten reißt es die Führung an sich und gibt damit dem Ganzen seine besondere menschlich-dichterische Bedeutung.

Zum Vergleich mit dem früher Mitgeteilten reizt wieder eine Geschichte aus Tonga: die Abenteuer Matanduas, d. h. des Einäugigen[1]). Hier sind alle abenteuerlichen Motive dadurch innerlich gebunden, daß der Held als Kind von seiner Mutter in der schwersten Gefahr auf dem Meere gerettet, dann mit der Sterbenden an ein fremdes Land getrieben und weiterhin von dem Geiste der Toten betreut wird. Als Pflegesohn eines gutherzigen alten Ehepaares wächst er nicht bloß zu körperlicher Schönheit und Kraft, sondern zu einem Idealbilde führerhaften Menschentums heran. Wir hören, daß die jungen Leute des Landes ihn hassen, weil er an ihren tollen und gewaltsamen Streichen nicht teilnimmt, und daß sie ihn endlich, nach verschiedenen Mordversuchen und nach dem Tode des Königs (der ihn selbst gegen seine eigenen Söhne schützte) aus dem Lande drängen. Im Traum erscheint ihm die Mutter und weist ihm den Weg nach seiner Heimat Tonga, wo er mit seinen Pflegeeltern eintrifft, das Dorf aber leer findet. Die ganze Bevölkerung hat sich vor einem schrecklichen Riesen geflüchtet, der das Land verwüstet. Unter den Flüchtlingen befindet sich sein wirklicher Vater, der einst durch seine Grausamkeit der Mutter den Tod bereitete, und der nun vor den Augen des Helden verendet. Dieser aber befreit die Bevölkerung durch seine Tapferkeit von dem riesischen Feinde und wird König in seinem Lande. Von seiner Kraft und Weisheit (die er unter den Eingebungen des mütterlichen Geistes entfaltet) wird noch viel erzählt. Bekämpfung des Unrechts, Beschützung der Schwachen, Standhaftigkeit in allen Gefahren hatte er schon bei seinen früheren Abenteuern bewiesen, jetzt zeigt er sich als Meister des Lebens.

Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Entwicklung des Helden auch nach der Gegenseite erfolgen, und daß zwischen Rahmen- und Füllwerk eine gewisse Spannung, wie zwischen Idee und Abenteuer bestehen kann. Ein interessantes Beispiel dieser Art ist das deutsche Faustbuch aus dem Ende des 16. Jahrhunderts, das die (auf höherer Stufe stehende) lateinische Grundfassung anscheinend noch durchblicken läßt[2]).

Vielleicht sind gerade die für uns entscheidenden, religiösen Rahmenmotive in der Bearbeitung durch einen protestantischen Pfarrer (aus der Pfalz?) noch unterstrichen worden, während er den rein abenteuerlichen Zügen seines Stoffes, die er mit Rücksicht auf seine Leser verstärken mußte und wollte, durchaus nicht gewachsen war. Die mancherlei Zaubergeschichten, die öfters zu gewissen Gruppen zusammengefaßt werden, stehen so, wie er sie vorträgt, in vollem Gegensatz zu der eigentlichen „Tendenz" des Büchleins, die sich gegen die Erzlaster der Humanisten (nach Luthers Auffassung), gegen ihre hochmütige „Spekuliererei" über unwißbare Weltgeheimnisse und gegen ihre laxe Moralität, das heidnische „Epikurertum" wenden. Fausts wilde und dunkle Streiche werden eigentlich erzählt, um vor ihnen zu warnen. Aber der Verfasser kann — oder will — den eigentümlichen Reiz, der ihnen (als Ausgeburten der volkstümlichen erzählenden Kleindichtung, alten Anekdoten und Zauberschwänken) noch anhaftet, nicht ganz unterdrücken. Daher kommt es, daß gerade die abenteuerlichen Erzählungen den heutigen Leser fesseln; daß uns sein Faust inmitten einer nicht magisch-dämonischen, aber auch nicht immer geistig hochstehenden Umgebung bisweilen geradezu wie ein willkommener Märchenheld erscheint, und daß wir uns an ihm freuen, wenn er z. B. den groben Bauern ihr großes Maul aufsperrt! Hat doch der Verfasser am Anfang eigens betont, daß sein Held ein gutbegabter, fleißiger Student aus ehrbarer Familie war, der nur in schlechter Gesellschaft seine Seele aufs Spiel setzt, weiterhin tiefer und tiefer sinkt und sich immer weiter von Gott entfernt, den er anfangs noch, nach einem lustigen Leben, „aus eigener Vernunft und Kraft",

---

[1]) Hambruch Nr. 33. Die wörtliche Überlieferung scheint mir auch hier verdächtig, der Aufbau des Ganzen aber, auf den es uns allein ankommt, dürfte genau wiedergegeben sein.

[2]) Vgl. die Einleitung meiner Ausgabe des „Volksbuches" von 1587, in Braunes „Neudrucken" Bd. 7, 8a, b. Halle, Niemeyer 1911.

sich gnädig zu stimmen hoffte. So liegt der ideale Hauptgehalt (als episches „Achte r gewicht") in den letzten Kapiteln, in den Reueanfällen und den Abschiedsreden des unglücklichen Mannes, dem nun alle seine Kunst und alle Bewunderung seiner Genossen nichts helfen kann. So offenbaren die Anfangs- und Schlußteile die wahre Meinung des Verfassers, die auf ideale Belehrung geht, während die mittleren Teile seine Anschauungen mehr „illustrieren" sollen, auf uns aber als Abenteuer wirken.

Die beiden Grundbestandteile des echten Entwicklungsromans liegen hier noch nebeneinander, sind einander zugeordnet, aber nicht in ein organisches Gefüge eingegliedert. Es soll eben gezeigt werden, wie Faust durch seine Mißwendung am Anfang und vollends durch alles das, was er auf seinem Lebenswege tut und treibt, immer tiefer in das Netz des Satans verstrickt wird, aus dem es für ihn kein Entfliehen gibt. Der Verfasser der deutschen Erzählung hatte noch die deutliche Absicht, nur nicht die darstellerische Fähigkeit, dies Absinken von Stufe zu Stufe, dieses Gegeneinander von Sehnsucht nach Erlösung und immer tieferer Verknechtung unter seine Leidenschaften zu schildern. Immerhin ist die Absicht bei ihr unverkennbar stärker als bei dem späteren — weit größeren — Dichter des Simplizissimus, der doch auch durch seine vielen Erfahrungen und Lebenswendungen zum Manne geschmiedet wird, der seine Zeit und sein Volk zu dieser Zeit repräsentiert. In beiden Erzählungen ist noch viel „Beiordnung". Aber nach der Auswahl und nach der Zuordnung der Einzelzüge zu einem Hauptmotive gehören sie doch schon in die Nähe der späteren Entwicklungsromane. Noch bei K. Ph. Moritz („Anton Reiser") und bei Wieland („Agathon") haben jene beiden Grundbestandteile einander noch nicht völlig durchdrungen, obwohl die bunten Ereignisse des äußeren Lebens und die Selbstbewegung der tragenden Ideen einander ständig berühren oder kreuzen. Aber erst Goethe hat mit seinem „Wilhelm Meister", besonders mit der Ausführung der „Lehrjahre", die innere Form dieser Erzählweise entdeckt und ihre Lebensfähigkeit erwiesen. Er hat seine jugendliche Konzeption, unter ständiger Beratung Schillers, ihrem inneren Sinne nach zu Ende gedacht. So entstand nicht nur ein organisches Kunstwerk (dessen Idee ihm K. Ph. Moritz in Italien nahegelegt hatte), sondern zugleich eine organische Kunstform, zu der sich alle bisher gemusterten Erzählweisen als bloße „Vorformen" verhalten. In dem vollendeten Werke stehen alle Teile in der innigsten Wechselwirkung untereinander, und selbst die bejahenden und verneinenden schlingen sich enger ineinander als je zuvor, etwa so wie in der „Ilias", die Homer ebenfalls zum „Erfinder" und nicht mehr zu überbietenden Vollender eines epischen Typus machte, sich die kritische Beurteilung und die rückhaltlose Bewunderung des großen Hassers seines eigenen Volkes unlösbar miteinander verweben. So fassen wir die mancherlei Abenteuer des jungen Meister in den verschiedensten Kreisen des äußeren und auf den wechselnden Schichten des inneren Lebens in einem doppelten Sinne auf. Einmal packen sie uns ebenso unmittelbar wie den jungen Helden bei unserm Lebensgefühl, auf der andern Seite sehen wir sie aus der „Distanz" des Dichters. Wir durchschauen sie in ihrer Hohlheit und Vergänglichkeit, und doch erscheinen uns hier, wie im Faust, von dem höheren Standpunkt des Dichters aus gerade die Ir-

rungen, Umwege und Hemmungen als die Vorbedingungen der innerlichen „Vollendung“ des jugendlichen Menschen. Und es ist klar, daß auch die „abenteuerlichen“ Nebenhandlungen, z. B. die Geschichte Mignons und des Harfners, nicht bloß äußerlich, sondern als Spiegelungen zeitweiliger Verwirrungen und als Antriebe zu neuen Überwindungen mit jener Entwicklung des Helden unlösbar fest verknotet sind. So liegt es immer noch in dem Sinne des „Typus“, freilich als ein einseitiger und fast eigenwilliger Seitentrieb, wenn in den „Wanderjahren“ die Linie des Reifens unseres Helden zum „Meister“ seiner selbst und seines Schicksals ganz frei umwoben wird von einem Novellenkranze: ähnlich, wie Fausts Höchstentwicklung im „Zweiten Teil“ von dem Rankenwerk fast selbständiger Lebensdarstellungen unter steten, ideellen Beziehungen zur Hauptsache umsponnen wird.

Blicken wir noch einmal auf Goethes „Lehrjahre“ zurück und ziehen zum Vergleich etwa noch G. Kellers „Grünen Heinrich“ heran, so zeigt sich, daß der Entwicklungsroman auf seiner stolzesten Höhe (wir dürfen noch einmal an den „Agathon“ erinnern) vorzugsweise mit einem bestimmten, entscheidenden Abschnitt im Leben des Helden zu tun hat, am liebsten mit dem Aufbrechen seiner Liebe in der Jugendzeit. Freilich zeigt das Gesamt der „Meister“-Dichtung ebenso wie etwa E. G. Kolbenheyers „Paracelsus“, daß daneben oder danach noch weitere bedeutsame Abschnitte, daß neben den Lehrjahren auch die Wander- und Meisterjahre eines bedeutenden Menschen (gleichsam mit wiederholter Pubertät) ähnlich behandelt werden können. Die „Zusammenordnung“ der Ereignisse wird dann nicht mehr beherrscht von einer Linie, aber auch nicht von einem einzelnen Geschehen, sondern von einem Ausschnitt oder einer das Ganze überragenden, in sich geschlossenen Ausschnittreihe, die doch wieder für die ganze Entwicklung des Helden stehen können. Wir haben es mit einer mehrdimensionalen Gestaltung und mit deutlicher Unterordnung des bloß Spannenden unter das Wesentliche zu tun. Das Herausgreifen solcher maßgebenden „Wendungen“ hat zweierlei Folgen: einmal beschränkt es die Fülle der Ereignisse, die etwa eine „Biographie“ mit einer gewissen Vollständigkeit vorführen müßte und läßt damit das Ausgewählte in seiner Anordnung und Abstufung, seiner Gliederung und Profilierung und mit seiner sinnbildlichen Bedeutung nur um so kräftiger hervortreten. Damit gewinnt die ganze Erzählung an Tiefe und menschlicher Bedeutung, weit über den Bereich der dargestellten Persönlichkeit und weit über den Lebens- und Erfahrungsbereich des Lesers hinaus. Das entscheidende „Ereignis“ aus dem Leben eines irgendwie vorzüglichen Menschen hat immer etwas Erlesenes, meist Aristokratisches an sich. Es ist kein Zufall, daß in Zeiten der stärksten Erregung heroisch-völkischer Menschlichkeit, wie in den großen Wanderungszeiten der Griechen und der Deutschen, das Heldenlied so mächtig hervortrat, das (in Anlehnung an sehr viel ältere Sagenformen) im wesentlichen ein Ereignis aus der Kette der Volkserlebnisse und der Taten des Helden herausgriff, in dem der Recke sich (zumeist

sterbend) „vollendete“ und zugleich die vornehme Gehaltenheit seines Standes, seines Lebenskreises, seiner Kaste offenbarte. In diesem einzelnen Punkte sammelte sich die Kraft des Dichters zugleich mit der seines Helden, und von diesem Punkte aus wurde wieder die Seele des Zuhörers erschüttert und erhoben. Erst in zweiter Linie und durch die mehr perspektivische Gestaltung der „umgreifenden Handlung“ wurde der Zuhörer in seiner „Menschlichkeit“ berührt, immer unter der Voraussetzung, daß in der Seele jedes Hörers das Außerordentliche des Helden und seines Erlebens einen vernehmlichen Widerhall schon gefunden hat.

Am Anfange dieser Erzählweisen, die zuletzt in unserm „Ereignisroman“ gipfelt[1]), steht die „letzte“ und bedeutendste Form der volkstümlichen Erzähldichtung, steht das Vollmärchen, als dessen Vollendung uns wieder, von unserm Standpunkt aus gesehen, die Prachtstücke der Sammlungen der Brüder Grimm, der nordischen Forscher wie Asbjörnson und Moe, der heanzischen Sammlung von Bünker und nicht zuletzt der plattdeutschen Bände von W. Wisser und Gustav Fr. Meyer erscheinen; alles zusammen ließe sich etwa mit Jolles als „Typus Grimm“ bezeichnen. Hier eröffnet sich uns ein neuer Blick auf die Welt, in der durch das Zusammengreifen des Helden und der guten Geister, die ihn beschirmen, sein ganzes Werden und Wirken vom ersten Schritte an gesegnet erscheint, und das Leben überhaupt an Glanz gewinnt. Wenn der Orientale in seinem Vollmärchen dem einzelnen Abenteuer eine Ausdehnung gibt[2]), die bei uns erst in der späteren Kunstdichtung seit dem Mittelalter und besonders in der Novelle der Neuzeit erreicht wurde, so geschieht es doch gerne auf die eine altertümliche Weise: an die Stelle des einzelnen Ereignisses tritt eine ganze Gruppe von Geschehnissen, die einfach pragmatisch aufeinanderfolgen und durch äußerliche Bindemittel oder durch die Ähnlichkeit der Hauptmotive verknüpft sind (wie z. B. in Sindbads Reisen in 1001 Nacht); auf höherer Stufe greifen sie wohl besser zusammen, erscheinen dann aber wie ineinandergeschachtelt, z. B. in den großen indischen Märchensammlungen von der Art des Hitopadesa. Das ist dann freilich schon bewußte, oft literarische Kunst.

Aber auch das schlichte Volksmärchen erscheint in seinen reifsten Formen bisweilen wie ein verhaltener Roman, wie denn Novalis die neue Romandichtung wieder an das Märchen anzuknüpfen wünscht. Das Märchen aber zeigt die schönste Verdichtung eines heroischen Lebens in einem beherrschenden Ereignis (z. B. in der Lösung einer schwierigen Aufgabe) und die Unterordnung aller Nebenfäden und -züge unter das beherrschende Hauptmotiv mit seinem Träger und mit dessen Umgebung. Es können also dem Hauptereignisse einleitende kleinere Abenteuer („Vorproben“[3])) vorangehen, es können auch zwei Fäden und mehr ineinandergeschlungen sein, so daß der anfängliche Erfolg des Helden noch einmal gesichert werden

---

[1]) Vgl. „Erzählkunst“, S. 310ff.

[2]) S. oben S. 3.

[3]) Z. B. die Rettung bedrängter Tiere.

muß; oder wir sehen eine gesegnete und eine verhaßte Figur nebeneinander hergehen, ähnliche Situationen durchlaufen und sich darin sehr verschieden benehmen, bis der Gute siegt, wie die Goldmarie über die Pechmarie, der gute über den falschen Bruder usw. Aber auch solcher Kampf oder Wettstreit mit einer feindlichen Macht oder einem Nebenbuhler ist doch nur ein (lebensnotwendiger und doch minderbedeutender) Bestandteil oder eine gegensätzliche Spiegelung des Hauptereignisses und jedenfalls ein dienendes Glied in dem künstlerischen Organismus, dessen „Lebenspunkt“ eben die Hauptgestalt mit ihrem Siege bedeutet.

Hier also sind alle einzelnen Teile, die ab und zu unsere Aufmerksamkeit beanspruchen, und die ihre eigene Behandlung, auch in besonderen Stilformen verlangen, dem spannenden und an sich schon menschlich-bedeutsamen „Ereignis“ geradezu untergeordnet. Daraus ergibt sich, daß jene verkürzende, perspektivische Behandlung, die wir schon an ausgezeichneten, wenn auch sehr altertümlichen Beispielen der vorigen Gruppe gelegentlich beobachten konnten, hier zum Prinzip wird. Von da aus muß die Stilform des Märchens in dem Sinne, wie es bei uns blüht, untersucht werden. Aber die Untersuchung darf nicht bloß beschreibend vorgehen, sie muß auf den Wegen, die wir hier nur eben aufzeigen und nicht bis zu Ende begehen können, die innere Geschichte der Art oder des Typus verfolgen.

Die unterordnende Erzählweise hat zwar ihre Anklänge und Parallelen in den beiden früher erörterten Typen, stammt aber nicht von ihnen ab; die Berührungen zeigen nur, daß überall, wo Märchenstoffe ausführlicher behandelt werden, die gleichen bildenden Kräfte, nur jeweils in anderen Kräfteverhältnissen und anderen Mischungen wirken; darum fehlt es auch nicht an Verbindungen und Kreuzungen unter den Typen hier und dort. Aber unsere Vollmärchenform hat sich selbständig aus den alten Sagenanekdoten durch allmähliche Umlagerung der Wertakzente entwickelt und ist nach unzähligen tastenden Versuchen hier und da (mit starken Verschiedenheiten) zustande gekommen. Manche Völker haben sicherlich niemals Märchen der Grimmschen Art hervorgebracht; sie sind bei Versuchen und Ansätzen steckengeblieben, haben später allenfalls fremdes Gut übernommen und es dann meist wieder auf eine ursprünglichere Form zurückgedrückt, weil sie es nicht recht werten konnten. Aber auch bei andern Völkern von sehr hoher Kultur haben sich die Vorstufen der Vollform in bestimmten Kreisen lebendig und in großer Wertschätzung erhalten, so daß sie nun ihr Leben neben den künstlerisch vollendeten Gebilden weiterführen, denen freilich wieder die frische Unmittelbarkeit, die eigentümliche Realität in der Lebensbedeutung und -beziehung der Heldensagen und Heldenmärchen fehlt.

Man wird die unmittelbare Vorform unseres echten Märchens am besten als frühe volkstümliche Nebenform einer persönlichen Heldensage verstehen[1]). Auch die Heldensage kennt, besonders auf ihren Urstufen, das Ineinander von wirklichen (hier: geschichtlichen) und mythischen Bestand-

[1]) S. oben S. 5.

teilen. Auch da hat der Mensch das erste und das letzte Wort, dessen Lebensvollendung am besten in einem bestimmten „Abenteuer" hervortritt; jedenfalls ist dieses der Fall bei den standesmäßig hochgezüchteten Heldenliedern der germanischen Wanderungszeit (von dem Typus: „Hildebrandslied")[1]), während aus der griechischen Sagenwelt Kettengeschichten von den Taten des Herkules oder des Theseus zu uns herüberdringen, die noch recht deutlich an jene persönlichen Häufungssagen mit bedeutsamem Anfang und Ende (vom Typus „Faust") erinnern. Die eigentliche Vorstufe des Märchens aber ist die bereits „verdichtete Heldensage", die den entscheidenden Augenblick eines wertvollen Lebens festhält und alles andere mit perspektivischer Verkürzung daraufhin ordnet.

Immerhin zeigt die volkstümliche Erzählform eine größere Neigung zur Behaglichkeit, indem sie die Vorhandlungen und Nebenmotive breiter ausführt und den ganzen Vorgang stärker „verwickelt" als die kriegerische Heldensage. Das ist um so eher möglich, als ja das Märchen auf bekannte Namen und Wahrheitszeugnisse verzichtet. Das Märchen braucht keine urkundliche Beglaubigung; seine Wahrheit liegt, wie oben gezeigt wurde[2]), in der Überzeugungskraft des Vortrags, liegt in dem Zusammenwirken eines tief in der Menschenbrust verfestigten weltanschaulich-optimistischen Hintergrundes und der zwar überraschenden, aber im Sinne der Hauptstimmung doch wieder natürlichen Folge, liegt in dem durchweg überzeugenden Zusammengreifen aller Motive. Hierauf eben beruht das Geheimnis der Erzählkunst, die weit über die mehr mechanische Darstellung der Sage jeder Art hinausgreift und sich nach ihren eigenen Gesetzen entfaltet.

Aber diese Kunst wirkt nur und die reine Freude an den Sprüngen der Phantasie gedeiht nur auf jenem Glaubenshintergrunde; die „Mächte" treten eher in den Dienst des „guten" Menschen, verscheuchen die Bösewichter hüben und drüben und stellen die Ordnung, die durch menschliche Leidenschaften oder Torheiten, durch dämonische Gewalten oder sonstige Schicksalswendungen zerstört wurde, gefällig wieder her. Da gibt es denn Gespenster- und besonders Teufelsgeschichten mit „gutem Ausgang", wo der Teufel überlistet oder durch einen starken Segen gebändigt wird oder wo er eben als Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit auftritt.

Der Übergang von der Heldensage zum Märchen, das nur aus Freude an der Phantasieentfaltung und Neuordnung der Welt erzählt wird, und das sich um das entscheidende Erlebnis einer Lieblingsgestalt bewegt, kann z. B. an einer der Eskimogeschichten von Kagsagsuk beobachtet werden, die Rink in Westgrönland aufgezeichnet hat[3]). Uns mutet sie an wie ein altertümliches Märchen, doch stellt sie die „typische Heldensage der Osteskimos" dar und ist in unzähligen Varianten bekannt; zu einer andern Form der Heldensage haben sich die Söhne des hohen Nordens eben noch nicht aufgeschwungen.

---

[1]) Bei denen freilich die mythischen Bestandteile der urtümlichen Heldenanekdoten weit zurücktreten.

[2]) S. oben S. 6.

[3]) Vgl. Krickeberg, Indianermärchen Nr. 5.

Hier ist der Held nicht von adliger Abkunft, sondern ein armer Waisenknabe, mit dem eine gute Pflegemutter ihr bißchen Armut teilt, und der von den wohlhabenden Nachbarkindern dauernd gehänselt wird, weil er im Wachstum zurückbleibt und sich nicht wehren kann[1]). Ein Fabelwesen, der Amarok, nimmt sich seiner an, vollzieht in der Einsamkeit eine Art Schamanenweihe an ihm und verleiht ihm allmählich Riesenkräfte. Aber noch stellt der junge Held sich schwach und dumm und läßt sich weiter mißhandeln[2]), bis der Winter und mit ihm sein „Tag" kommt. Da leistet er zunächst eine Vorprobe, indem er zum Erstaunen seiner Umgebung drei (!) mächtige Eisbären erlegt[3]). Daraufhin wird er von den alten Freunden mit verstellter Liebenswürdigkeit in das Haus geladen; mit grausigem Behagen wird dann die Szene ausgeführt, wie er einen nach dem andern tötet und die übrigen ihm zunächst aus Angst lauter Komplimente machen, bis jeder von ihnen an die Reihe kommt. Bezeichnend ist für diese Geschichte (und für den Kreis, dem sie entstammt) der Schlußsatz der Haupthandlung: „Nur die armen Leute, die gut zu ihm gewesen waren, schonte er und lebte mit ihnen von den Vorräten, die für den Winter aufgespeichert worden waren." Dann wird noch von seinem ständig wachsenden Heldenruhm erzählt, und der endgültige Schluß ist echt sagenhaft in unserem Sinne: „An vielen Stellen werden noch jetzt die Spuren seiner Heldentaten gezeigt, was als ein Beweis dafür gilt, daß die Geschichte von Kagsagsuk wahr ist."

Die Rache der Armen und Unterdrückten an den Mächtigen und Wohlhabenden ist ein bedeutender Zug der volkstümlichen Weltanschauung[4]), ebenso wie die Überzeugung, daß viele körperliche und seelische Kraft bei dem Elenden und Verachteten vorhanden sei, die eines Tages aufwachen und wirken muß, und sollten die Geister selbst sich seiner annehmen. Da scheint eine unterdrückte Schicht *ihre* Heldensage neben die der Vornehmen zu stellen, die den Ruhm ihrer Führer wohl eher in Helden*liedern* sang. Diese Art märchenhafter Helden- und Geistersagen hat augenscheinlich auch anderswo geblüht und sich unter besonders günstigen Verhältnissen *neben* dem späteren voll entwickelten, rein poetischen Märchen erhalten samt ihrer tendenziösen Spitze und mit ihrem Anspruch auf wirkliches Fürwahrhalten. Lange hat man von diesen Geschichten nichts gewußt, weil sie gleich den alten Sagen und mit noch stärkerer Beschränkung wie sie in ganz bestimmten Kreisen weitergegeben wurden, sich den späteren künstlerischen Gebilden und den geschriebenen oder gedruckten Märchen entgegenstellten und als kostbarer Eigenbesitz vor profanen Augen behütet wurden.

Erst in unsern Tagen hat uns Frau Hertha *Grudde* „Plattdeutsche Volksmärchen aus Ostpreußen"[5]) beschert, die noch heute im Volke leben und eine weit altertümlichere Erzählschicht darstellen als unsere Kinder- und Hausmärchen im Sinne der Brüder Grimm. Freilich bestehen sie *neben* diesem Typus fort, zehren auch wohl von ihm, bekämpfen ihn aber zugleich, indem sie ihn zu überbieten oder sich anzuwandeln suchen. Sie

---

[1]) Das weitverbreitete Motiv der Blödigkeit eines nachher vortrefflichen Helden in der frühen Jugend. Vgl. Beowulf und Parzival.

[2]) Vgl. das Motiv der Verstellung in der Brutus- und in der Hamletfabel.

[3]) Vgl. die Bogenprobe am Schluß der Odyssee, ehe die eigentliche Rachehandlung einsetzt.

[4]) Vgl. „Der Arme und der Reiche", KHM. Nr. 187.

[5]) Herausgegeben vom Institut für Heimatforschung der Universität Königsberg i. Pr. Königsberg 1931. Vgl. dazu H. *Grudde*: Wie ich meine plattdeutschen Volksmärchen aus Ostpreußen aufschrieb (FFC 102). Helsingfors 1932.

tragen den Namen „Märchen“ eigentlich nicht mit Recht, weil sie für wirklich wahr gehalten werden und das freie Spiel der Phantasie bei dem einzelnen Erzähler und in der ganzen Schöpfung rundweg ablehnen. Diese „Märlein“, wie wir sie nennen wollen, haben nicht den großen phantastischen Schwung des jüngeren Typus, nicht seine naive Freiheit in der Beurteilung und in der Verknüpfung der äußeren Lebensverhältnisse, in der Verflechtung des armen Mannes und des Königs mit der Geisterwelt usw. Sie wurzeln in der Heimat, halten deren Verhältnisse im allgemeinen fest und beurteilen sie von der soziologischen Einstellung der Erzählerinnen aus: es sind die Instfrauen (Arbeiterfrauen) des Dorfes Beisleiden bei Glommen. Daher tragen die Märlein eine Spitze gegen den adligen Großgrundbesitzer und vor allem gegen seine Leute, die herrschaftlichen Diener. Zwischen beiden steht das wohlhäbige Bauerntum, das sich hier bewußter und auch selbstbewußter darstellt als in irgendeinem unserer „Hausmärchen“. Man fühlt, daß die letzteren frei erfunden sind und als Erfindung gelten wollen. Darum lehnt man sie ab als „verlogene Herrenmärchen“ oder als „Schulmärchen, die in den Büchern stehen“. Die „eigenen Märchen“ der Frauen sind ganz „gemeinschaftsgebunden“. Jeder kennt sie, jeder kann den augenblicklichen Erzähler vertreten, ihm helfen oder ihn kritisieren („Lüge doch nicht so!“); und wie bei den Sagen der Spinnstube gibt man immer noch gern den Ursprung, den Gewährsmann an. Endlich gibt es hier noch phantastische Geschichten mit schlimmem Ausgange, besonders solche von vorwitzigen, grausamen und selbstischen Menschen; sie haben dann einen pädagogischen Zug, der auch wieder an die Sage erinnert[1]).

Immerhin besteht ein großer Unterschied zwischen diesen Märlein und den alten Spinnstubensagen, die von Hause aus nur umrißweise und gleichsam raunend erzählt werden und die erst im Verein mit andern ihresgleichen und von demselben Grundmotiv ihren Wert und ihre Wirkung erlangen. Ein Märlein will sich ausschwingen und verlangt dazu Raum und Zeit. Man kann danach ein anderes erzählen, das vielleicht mit dem ersten durch gewisse Motive verbunden ist, aber sie ergänzen einander nicht zu einer neuen, höheren Einheit, als jede Geschichte für sich darstellt. Jedes dieser Märlein ist bereits auf ein Hauptgeschehen eingestellt, das sich in verschiedenen Gängen abspielt. Hier liegt die nächste Vorstufe unserer Volksmärchen vor, die aber selbst wieder auf den schon bestehenden Erzählungsschatz der einfacheren Art zurückgewirkt haben.

---

[1]) Grudde Nr. 109, „Vom Räuber Karl.“ Märchen mit schlechtem Ausgang sind ja bei uns sehr selten, vgl. den „Gevatter Tod“ (KHM. Nr. 44). Bei den Naturvölkern sind solche Geschichten häufiger. Vgl. das Südseemärchen vom Sonnenkinde, das an den Ikarus der Mythe erinnert. Das Sonnenkind sucht seinen Vater, den Sonnengott, auf, der es zu seiner Muhme, dem Monde, schickt und ihm befiehlt, sich unter zwei Gaben, die dieser ihm bieten könne, eine bestimmte auszubitten. Der trotzige Junge aber verlangt gerade die andre und öffnet, gegen die Warnung des Vaters, das Päckchen schon auf dem Meere, worauf er von Haifischen verschlungen wird. (Motiv der unbenutzten Warnung.) Die Ausführung ist ganz märchenhaft mit größerer Vorgeschichte und liebevollem Verweilen bei den gegensätzlich geschilderten Stationen des Jungen auf seinem Wege. (Bei Hambruch, Südseemärchen Nr. 30.)

Es ist aber sehr bezeichnend, daß die Instfrauen z. B. die Erzählung vom „Machandelboom“ ihres vollen poetischen Reizes entkleiden, indem sie die Ermordung des Knaben durch die Apfelkiste, die Liebe des Schwesterchens, die Wehmut des Vaters bei dem fürchterlichen Mahle, die Besuche des Vogels bei Schuster, Goldschmied und Müller und den ausgleichenden Schluß weglassen. Statt dessen verfolgt der Vogel mit seinem Lied die Verbrecherin überall hin und jagt sie in den Tod. Fast alle dieser Märlein haben ihre singbaren Verseinlagen und rücken sie gern in den Mittelpunkt. In unserm Falle wirkt sich das Lied als ein mächtiger Zauber aus, der mit seiner grauenhaften Monotonie unsre eigene Seele erschüttert. Auf den magischen Vorgang kommt hier alles an. Das ostpreußische Märlein wurzelt eben noch sehr tief in den heidnischen Vorstellungen — auch da, wo es mit großer Vorliebe Geschichten vom Teufel erzählt. Daher kommt es, daß die Verzauberung und die Erlösung von Menschen durch Wesen aus der andern Welt hier noch als Hauptmotive gelten, während sie in den Märchen vom „Typus Grimm“ mehr in den Hintergrund gedrängt sind, um als Bausteine für epische Gebilde anderer Art zu dienen[1]).

Die enge Beziehung aller Einzelheiten auf den Kernvorgang eines Ringens mit der andern Welt zeigt deutlich den Fortschritt dieser Märlein gegenüber den alten Bei- und Zuordnungsgeschichten. Die strenge Unterordnung unter ein „Ereignis“ von bestimmter Größe und Wucht hat freilich noch etwas von Befangenheit an sich; der Blick von hier aus auf die ganze märchenhafte Umwelt des Ereignisses und seiner Erzähler ist noch nicht eröffnet. Man wagt noch nicht so recht im Märchenlande sich zu ergehen und sich seinem Zauber hinzugeben. Das hängt mit dem Glauben an die Wirklichkeit der Vorgänge zusammen. Man ist ja von den Sagen her daran gewöhnt, daß die andere Welt immer nur augenblicklich, sozusagen blitzartig aufleuchtet, und es ist schon ein Großes, daß ihre Wirksamkeit dann in einer raschen Folge, Stufung und Steigerung einzelner Züge („Momente“) erzählerisch einigermaßen ausgeschöpft wird. Der Märleinstil ist im strengsten Sinne „gegenständlich“ gebunden. Ähnlich steht es noch mit gewissen volkstümlichen Erzählungen, die ganz dicht an der Wirklichkeit siedeln und die dem Wunderbaren Raum gönnen (z. B. Kalendergeschichten). Auch volkstümliche Kunstmärchen moralisierender Art gehören hierher[2]). Da soll ja das ganz Besondere unterstrichen werden, soll der Vorgang aus der Kette der gewöhnlichen Ereignisse herausfallen, um die überströmende Herzensgüte oder die abgründige Gemeinheit der Menschen, um das unerhörte Glück oder das unaussprechlich grauenvolle Schicksal durch die Isolierung hervorzuheben.

Aber dieser Eindruck des Einmalig-Sonderbaren ist gerade nicht das Ziel des „Märchens“ in dem oben entwickelten Sinne, das damit als Urform der hohen, der „symbolischen“ Erzählung — freilich nur als ihre Urform — gelten mag. Das Vollmärchen hebt sich von dem als selbstverständlich angenommenen und immer wieder eindringlich festgehaltenen, optimistischen Hintergrunde ab, aber es verzichtet darauf, seinen großen Glauben

---

[1]) Vgl. J. Schwietering, Dichtung und Volkstum 1934, S. 68f. und die sorgfältige, erklärende Studie von Mechthilda Brachetti, Studien zur Lebensform des deutschen Volksmärchens (= Bausteine zur Volkskunde, H. 11). Bühl 1935.

[2]) Zur Phänomenologie dieser Gattung vgl. M. J. Jehle, Das deutsche Kunstmärchen von der Romantik zum Naturalismus. Urbana (University of Illinois) 1935; dazu meine Besprechung im Anzeiger für deutsches Altertum 1936, 68ff.

erst zu erweisen oder eigens zu betonen, ihm womöglich eine persönlich-einmalige Färbung zu geben. Vielmehr hat sich das Märchen für alle Zeiten das Sonderrecht bewahrt, die typische Auffassung des Lebens und des Schicksals, der Menschen und ihrer Verhältnisse auf mythischer Grundlage zur höchsten Vollendung zu erheben. Jedes Märchen zaubert dem, der es zu hören versteht, das mythische Weltbild als ein Ganzes vor Augen, wenn es auch jeweils von verschiedenen Seiten her angesehen wird. Es fehlen die inneren Brüche, und es fehlt das Ringen um eine neu zu erfassende, höhere Ganzheit, die sich dann in dem breiten Strom des epischen Geschehens entwickeln kann. Das eben leistet erst der Ereignisroman von der Art der „Wahlverwandtschaften", das Märchen der hochentwickelten geistigen Menschen. Demgegenüber bedeutet das „Kunstmärchen" eine bewußte sentimentalische Rückkehr zu einer „früheren" Kunstform und behält daher leicht etwas „Gemachtes". Dem Mann aus dem Volke muß in der Gegenwart häufig der Film das Märchen ersetzen.

Damit ist der verhältnismäßige Wert der beiden nahe verwandten Großerzählweisen angedeutet. Der wahrhaft gebildete Mensch kann beide schätzen und eigentlich keine entbehren. Das hohe Charisma des „Romans" im engeren Sinne besteht darin, daß er den Menschen der Gegenwart tröstet und erhebt, indem er seiner täglichen Umgebung und seinem weiteren Wirkungskreise unter verwickelten Verhältnissen Sinn und Würde verleiht, ohne ihn ganz von dem Gefühl der Fremdheit und der „Angst" zu befreien; das vermag die „Saga" schon eher, da sie doch die feste Verwurzelung des Menschen in seiner gegebenen Umwelt und den lebendigen Austausch mit ihr gestaltet und betont. Aber auch hier bleiben der ungelösten Fragen noch genug über und Menschen, die wie die „Regentrude" Theodor Storms gleichsam an einer Felswand ausgebreitet und an sie gefesselt erscheinen, können nicht als Symbol menschlicher Glücks- oder Heilsbestimmung gelten. Dazu müssen wir gleichsam in das Paradies unserer Kindheit eingehen, in die Heimat jedes noch kindlichen, d. h. noch wirklich aus den Untergründen des Lebens schöpfenden Menschen. Wohl vermag auch die Religion, vermag das Versenken in die Tiefen des völkischen Lebens solches Festigkeitsgefühl zu geben, aber es ist dann von mehr mittelbarer Art und muß an der Hand der einschlägigen, gleichsam fachmäßigen Richtvorstellung erst herausgearbeitet werden. Was an unmittelbaren „menschlichen Werten" darinnen lebt, das tritt im Volksmärchen mit der ganzen Kraft der unbedingten und ungebrochenen, nicht weiter aufzulösenden Gegebenheit hervor. Darin beruht der hohe Lebens- und Erziehungswert dieser Erzählungen, darin aber auch ihre poetische Bedeutung, ihr Quellwert für die Kunstdichtung. Denn so lange die Menschheit die Märchen kennt und schätzt, werden Dichter und Leser aus ihnen immer wieder den großen Glauben an letzte Ordnungen und Zielsetzungen überhaupt in sich aufnehmen. Jede hohe Kunstdichtung, welche irgendwie mit diesem Glauben arbeitet, zieht zuletzt ihre Lebens- und Überzeugungskraft aus dem heiligen Boden, den das Volksmärchen bereitet hat.

Hamburg.

Zur religiösen Volkskunde.

Von Albrecht Jobst.

Wie die Volkskunde überhaupt, so ist auch die religiöse Volkskunde als Wissenschaft ein Kind der Aufklärung. Volkskundliche Arbeit ist schon lange zuvor geleistet worden, und in der religiösen Volkskunde lassen sich ebenfalls schon früher wenigstens Anläufe zu einer Arbeit auf diesem Gebiete nachweisen, wenn auch nur sehr vereinzelt; der eigentliche Ursprung dieser Wissenschaft fällt aber in die Zeit der Aufklärung[1]). Aus der Taufe gehoben sind beide Kinder freilich wesentlich später. Erst Riehl hat rund ein Jahrhundert hernach der Wissenschaft der Volkskunde diesen ihren Namen gegeben, den sie noch heute trägt, und das Schlagwort der religiösen Volkskunde ist noch ein halbes Jahrhundert später geprägt worden: Paul Drews hat zu Beginn dieses Jahrhunderts die von O. Baumgarten herausgegebene „Monatsschrift für die kirchliche Praxis" mit einem programmatischen Aufsatz eröffnet, der betitelt ist „Religiöse Volkskunde, eine Aufgabe für die Praktische Theologie", und in einem Aufsatz „Religiöse Volkskunde" in den Hessischen Blättern für Volksk. 1 (1902), 27f. hat er ebenfalls Richtlinien für diese Wissenschaft gegeben.

Die Entwicklung der religiösen Volkskunde im einzelnen zu verfolgen, ist hier nicht meine Aufgabe; ich habe das an anderer Stelle getan[2]). Es soll hier nicht etwa Geschichte geboten, sondern ein Wort zu ihrem Aufgabenkreis und zu ihrer Arbeitsweise gesagt werden. Den unmittelbaren Anlaß bieten hierzu zwei Werke auf diesem Gebiete, von denen das eine vor drei, das andere vor einem Jahre erschienen ist. Das eine ist die „Religiöse Volkskunde" von Max Rumpf, die als zweiter Band des dreibändigen Werkes „Das gemeine Volk. Ein soziologisches und volkskundliches Lebens- und Kulturgemälde" im Verlage von Kohlhammer in Stuttgart 1933 in einem Umfange von 420 Seiten, die Register und Anmerkungen nicht mitgerechnet, erschienen ist. Der Verfasser, durch seine soziologischen Arbeiten bekannt, Dr. iur., ist ordentlicher Professor an der Hindenburg-Hochschule (Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften) in Nürnberg. Die andere Arbeit, betitelt „Die bäuerliche Seele. Eine Einführung in die religiöse Volkskunde", hat Professor Georg Koch aus Gießen zum Verfasser, ist 1935 im Furche-Verlag herausgekommen und zählt ohne Anmerkungen und Literaturverzeichnis 246 Seiten. Da bisher meines Wissens nur erst zwei Gesamtbearbeitungen dieses Gebietes vorliegen, von evangelischer Seite die auf das eigentlich Christliche viel zu-

---

[1]) Vgl. Lohoff, Ursprung und Entwicklung der religiösen Volkskunde. Diss. Greifswald 1934 (s. o. 5, 301).

[2]) Evangelische Kirche und Volkstum. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkskunde. Teil I der Arbeit erscheint Herbst 1936 im Selbstverlag des Verfassers (Hamburg 3. Teilfeld 5) und umfaßt die Kapitel Luther und die Reformation, Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung. Preis 4 RM. Teil II, die Zeit nach Herder behandelnd, erscheint Anfang 1938.

wenig eingehende „Religiöse Volkskunde“ des inzwischen verstorbenen Lic. Dr. Werner Boette (Reclam 1925), von katholischer Seite die von Joseph Weigert geschriebene „Religiöse Volkskunde. Ein Versuch“ (2. und 3. Auflage, 1925), die auf bestimmte Landschaften sich beschränkenden, aber sehr guten Darstellungen, wie die des Thüringer Landpfarrers Gebhardt „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre“ (anonym, 3. Auflage, 1895), oder l'Houets „Zur Psychologie des Bauerntums“ (2. Auflage, 1921) nicht mitgerechnet, verdienen diese beiden Neuerscheinungen eine ausführliche Besprechung. Im Anschluß an die Inhaltsangabe und Kritik der beiden Werke sollen Umfang und Inhalt der religiösen Volkskunde geklärt werden.

I.

1. Rumpf gliedert den Stoff in elf Hauptstücke und behandelt in dem ersten „das Problem christlicher Volksreligiosität im allgemeinen“ (S. 1—15), das in der Frage besteht, inwiefern zwei so grundverschiedene Größen wie das entwickelte Christentum mit seiner hohen Rationalität und das gemeine Volk, das nicht einmal imstande ist, folgerichtig zu denken, sich überhaupt zu finden vermögen. Daß eine teils innigere, teils losere Verbindung zwischen christlicher Kirche und dem einfachen Volk hat zustande kommen können, liegt vor allem daran, daß die katholische Kirche in vielen Punkten dem Verständnis des schlichten Mannes sich angepaßt hat. Das Volk dagegen läßt sich nur langsam emporziehen, lehnt das Wesensfremde instiktiv ab und gestaltet auch das, was es annimmt, nach seinem Geschmacke um. Dieser Gesichtspunkt, inwieweit die Kirche sich zum Volk hinabgebeugt und inwiefern dieses das Dargebotene sich angeeignet hat, ist maßgebend für die Anordnung des Stoffes, so daß damit unausgesprochen jeweils eine Auseinandersetzung mit Naumanns These vom „gesunkenen Kulturgut“ geboten wird; dann aber gliedert sich der Stoff auch nach den anerkannten Hauptgebieten des kirchlich-religösen Lebens. Durchaus im Vordergrund der Darstellung steht die katholische Kirche, wobei der Nachdruck auf christlich-religiöse Volkskunde gelegt, Vorchristliches und Mythologisches ausgeschieden wird.

Da die katholische Heilslehre in die drei großen Hauptstücke der Glaubenslehre, Sittenlehre (Lehre von den Geboten) und des Kultus (Lehre von den Gnadenmitteln) eingeteilt ist, wird im 2. Hauptstück „das Volk und die christlichen Glaubenslehren“ behandelt (S. 16—35). Weil die zugespitzt verstandesmäßige Form der Glaubenslehre nichts für das Volk ist, vermag es weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche ein inneres Verhältnis zu einer feineren Dogmatik zu gewinnen. Im wesentlichen ist dem Volk das Gottvertrauen, der Jenseitsglaube und das, was die Kirche als Aberglaube ahndet, in Fleisch und Blut übergegangen, während das typisch Christliche, auch das persönliche Verhältnis zum Heiland, und die Verinnerlichung ihm fehlen. — Das 3. Hauptstück, „Das Volk und die Gebote Gottes“ (S. 36—55) betitelt, bringt den Nachweis, daß in den Geboten 4—10, in denen die christliche Sozialethik niedergelegt ist, 1. die

christliche Ehe, Familie und Hausgemeinschaft, 2. das Privateigentum, 3. die Ehre des Nachbarn und 4. Staat und Stand geschützt werden, womit die bäuerliche Praxis, etwa abgesehen von der Keuschheit und der Ehrerbietung gegen das Alter, im wesentlichen übereinstimmt. Während Katholizismus und Luthertum hier fast genau dasselbe Bild bieten, hat der Kalvinismus bereits die werbende Form des Eigentums berücksichtigt und so den Zerfall des gemeinen Volkes, weil den Aufbau der bürgerlich-kapitalistischen Welt, begünstigt. — Das 4. Hauptstück hat „Das Volk und die Sakramente, insbesondere das Sakrament des Altars“ (S. 56—80) zum Gegenstand und kommt zu dem Ergebnis, daß Messe und Abendmahl, aber auch das Bußsakrament, auf mancherlei Schwierigkeiten im Volksverständnis stoßen, während die letzte Ölung durch ihre Handgreiflichkeit dem Volksempfinden näherkommt und — ebenso wie die Taufe — auch durch die Tatsache, daß der Mensch am Eingang und Ausgang des Lebens am meisten religiös aufgeschlossen ist. — Das folgende Kapitel, überschrieben „Sakramentalien, Benediktionen, Exorzismen“ (S. 81—99), zeigt die Volkstümlichkeit der Beschwörungen, Segnungen, Weihungen, in die erst die Aufklärung des 18. und die Wissenschaftlichkeit des 19. Jahrhunderts eine Bresche gelegt hat. Auch bei der „Marien- und Heiligenverehrung“ (S. 105—178) treffen sich Kirche und Volk auf halbem Wege. Eine große Fülle von Beispielen für die Marienverehrung in Gebet, Lied, Bild, Legende und Prozession bringt der Verfasser in diesem Kapitel. Vielleicht noch größer ist die Beisteuer des Volkes im Glauben an „die armen Seelen“ (S. 179—234), der, in der Hauptsache eine Angelegenheit der Frauen, nicht etwa nur in überwiegend katholischen Gegenden zu finden ist, sondern ähnlich sich auch in Norddeutschland nachweisen läßt. — Der 8. Hauptteil, „Kinderfrömmigkeit und frommes Volksspiel“ (S. 235 bis 255), zeigt, wie Volksart und kirchliches Wesen sich in den Weihnachts- und Krippenliedern des Volkes, den Spottmessen, Passions- und Komödienspielen besonders gern und harmlos begegnen.

Der 9. Abschnitt bringt die „Zusammenfassende Deutung der religiösen Geistigkeit des gemeinen Volkes“ (S. 256—360). Das Bauernvolk ist im Gegensatz zur Großstadtbevölkerung vorliterarisch, es pflegt den frischlebendigen Nahverkehr von Mensch zu Mensch; daher nimmt es nur in höchst unvollkommener Weise den Sinngehalt der gesamten katholischen Glaubenssätze, Gebote und Kultverrichtungen in sich auf. Der Lebensdrang ist die letzte Ursache der Religion. Aus dem Schwanken zwischen der Furcht um und der Hoffnung auf die Lebenserhaltung wird die Religion herausgeboren. Damit hängt beim Bauern die ängstliche Sorge um die materiellen Dinge zusammen. Die katholische Kirche hat nur zum Teil diese Lebensanpassung bewiesen, zum Teil durch ein Übermaß von Vernunft dagegen gesündigt. Dagegen zeigte sie gegenüber uralten, aus der Furcht des Primitiven vor den über ihm waltenden Mächten herausgeborenen abergläubischen Vorstellungen ungleich mehr Verständnis als die jüngeren christlichen Kirchen, wie sie überhaupt verhältnismäßig selten auf die Vertretung des strengen, reinen Christenglaubens gegenüber dem Volke sich

versteift hat. Wenn das enge Blickfeld des Bauern ihm die Religion vornehmlich als Dorf- und Heimatreligion erscheinen läßt, so wendet sich die weltweite katholische Kirche nicht gerade dagegen, obwohl durch die örtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Christus-, Marien- und Heiligenverehrung die Gefahr des Polytheismus nahegelegt wird, unterstützt aber auch nicht diese Anschauung, sondern lenkt durch die Verbindung mit der Bischofsstadt und mit Rom sowie durch Wallfahrten den Blick des schlichten Mannes über das eigene Dorf hinaus. Da der Bauer es mit körperlichen Dingen zu tun hat, ist der Grundzug seines Wesens sinnenhaft: er beklebt handgreiflich die Türpfosten an Haus und Stall mit Kreuzen und trägt stets spürbar den Benediktuspfennig auf dem bloßen Leib. Diesem sinnenhaften Zug hat die katholische Kirche durchaus Rechnung getragen. Ebenso kommt sie dem Tätigkeitsdrang des Bauern, dessen Leben Arbeit, körperliche Arbeit ist, durch die Wallfahrten zu den Gnadenstätten, die der Gläubige häufig unter erschwerenden Umständen, auf den Knien oder auf Erbsen rutschend oder schwere Lasten tragend, zurücklegen muß, durch Umgänge auch ohne Priester sowie durch die Riten entgegen, in denen bewegliches, tätiges Leben herrscht. Während der moderne Großstädter nur die gemeine Alltags- oder Werkeltagswirklichkeit kennt, in der es letzten Endes auf die treu geleistete Arbeit ankommt, kennt das gemeine Volk auch die magische Wirklichkeit, ja, beide gehen ihm ineinander über. Die dritte Wirklichkeit, die sich ihm mit diesen beiden anderen verbindet, ist die eines kräftigen Gottvertrauens, kraft dessen der Mensch alles aus Gottes Hand nimmt im Glauben an seine Vorsehung, ein Glaube, der allerdings bei den meisten nur als ein Ton neben anderen, aber nicht als der Grundton aufklingt und häufig durch das fast berechnende Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Gott und Mensch getrübt wird. Die „gemeine Volkswirklichkeit“, die einen Rückfall in alte Glaubens-, Seh- und Tätigkeitsweisen bedeutet und der vieles, was dem gesunden Menschenverstand widerspricht, durchaus wirklich ist, etwa daß ein totes Ding wie ein lebendes sich äußern kann, behauptet sich selbst bei streng kirchlichen Vorstellungen und Handlungen und erst recht innerhalb freier Wunderberichte, wenn sie auch allmählich der Zersetzung anheimfällt.

Auch im Bereich der Volksfrömmigkeit wirkt sich die Eigenart der erst halb erschlossenen Geistigkeit des gemeinen Volkes aus. Der vom Wissen noch nicht reinlich geschiedene Glaube geht oft beim gemeinen Mann in Aberglauben über. „Die Glaubensnormen vermischen sich mit Normen des volkstümlichen Rechtes und Brauchs, der Sitte. Geistliche Erhebung geht oft über in weltliche Lust, andächtige Sonntagsheiligung in derbe, rohe Ausgelassenheit oder Ausschweifung. Fromme Riten kennen oft keine Grenzen gegenüber der Arbeit einerseits, dem Spiel andererseits, wobei manchmal das Spiel — man denke an die Wettkämpfe oder gar Handgemenge zwischen Leuten, Gruppen verschiedener Gemeinden — schon fast zum Sport sich zu besondern scheint“ (S. 339). Wirtschaft und Arbeit gehen ineinander über und kommen mit einem Mindestmaß von Nachdenken aus. Die Arbeit behindert einerseits das Volk in der Aus-

bildung einer vergeistigteren Religiosität, ist aber — positiv — der Hauptinhalt der Volksfrömmigkeit; denn die Arbeit, die dem Bauern eine Selbstverständlichkeit ist und ihm nicht erst geboten werden muß, trägt den Charakter der Ordnung und ist sozialer Art, und für die Guten ist ihr geplagtes Leben ein Stück der Nachfolge Christi. Abschließend bringt dies Kapitel einige Einzelbilder aus der „Volkskultur in Gemengelage", nämlich bäuerliches Grunderbrecht, Grenzfrevel, alte Kirchenzucht und Leonhardsfest; hier überschneiden sich die Kirche, das Volk und gelegentlich auch noch der Staat mit ihren Rechtsanschauungen, ihrer Zucht und ihren Bräuchen.

Im 10. Hauptstück wird die „Protestantische Volksfrömmigkeit" dargestellt (S. 361—396). Da Luther in Gottes stellvertretender und sündenvergebender Gnade, Kalvin in der Idee des Reiches Gottes das Wesentliche des christlichen Glaubens sieht, bröckeln hier viele Züge ab, die dem einfachen Mann ans Herz gewachsen sind. Das Typische der evangelischen Volksfrömmigkeit ist bereits im 2. Hauptstück behandelt. Da die protestantischen Volksteile in bezug auf die religöse Geistigkeit den katholischen um ein Drittel oder gar die Hälfte eines Jahrhunderts voraus sind, befinden sie sich um 1800 und sicherer noch um 1850 in einem Übergangsstadium der Verweltlichung. Um so schwieriger ist die Beschaffung des als Unterlage dienenden Materiales und damit auch die Darstellung.

Drei Aktivposten bucht Rumpf für die evangelische Kirche: die Bibel, die nicht zuletzt auch durch ihre Verwendung als Lesebuch in den Volksschulen ein Volksbuch geworden ist, die Predigt und vor allem den Gemeindegesang. Daneben erkennt er auch die soziologische Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses, namentlich auf dem Lande, an. Als schwache Reste lebendiger, religiöser Formen werden aufgeführt das Läuten der Betglocke, das Tischgebet und der Kirchgang und — eben noch genannt, aber nicht weiter behandelt — die volkstümlichen Bräuche bei Taufe und Hochzeit, Tod und Begräbnis sowie die Hausandacht, während der Einfluß einer religiös gefärbten Umgebung oder auch der auswendig gelernten Bibelsprüche und Gesangbuchverse auf ein frommes Jugendleben etwas eingehender gewürdigt wird. Ausführlich dagegen wird die Wirkung der Aufklärung auf die Volksfeste, das Kirchenlied und das gemeine Volk und dessen Zersetzung aufgezeigt.

Das abschließende Kapitel bringt eine „Rückschau und Zusammenschau" (S. 397—420). Ist die protestantische Kultur die Kultur der Bildungswelt und der vielseitigen Persönlichkeit, so die katholische Kultur die des gemeinen Volkes. Die tragende Haupt- und Mutterschicht ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Landvolk, das sich im wesentlichen Jahrhunderte hindurch gleich geblieben ist. Die dünne Bildungsschicht schaut auch rückwärts, indem sie sich ihres Kulturerbes bewußt ist, blickt aber in der Hauptsache nach vorn.

Der große Einschnitt erfolgt um die Mitte des 19. Jahrhunderts und in seiner zweiten Hälfte mit der Entstehung der rationalen, städtischen Zivilisation: Das gemeine Volk wird aufgelöst, die Bildungsschicht hebt

sich nicht mehr so deutlich ab; das Bürgertum, dessen geistig hervorragender Teil weithin jene Oberschicht ausgemacht hatte, geht, wenigstens in Deutschland, in geringem Abstande hinter dem gemeinen Volke der Auflösung entgegen. Die Verweltlichung des Lebens schreitet weiter vorwärts. Zwar sind Ansätze zu einer Wiederauflockerung des religiösen Lebensgrundes seit dem Kriege vorhanden, aber ob sie eine Wiedergeburt der religiösen Volkskultur herbeiführen werden, ist zweifelhaft. Sollte eine neue Volkskultur entstehen, so wird sie jedenfalls der alten Schlages nicht wesensgleich sein. So ist der Gang der Entwicklungsgeschichte des gemeinen Volkes dieser, daß es wirtschaftlich zwar aufgestiegen ist und seine Lebensbedingungen sich stetig gebessert haben, seelisch aber geht es einer Schwächung, ja einer Auflösung der Religion entgegen.

2. Koch will in seinem Werke nicht fertige Ergebnisse bieten, sondern nur die rechte Methode der Beobachtung, nicht Einzelforschung, sondern, wie er einleitend bemerkt, den Versuch einer Gesamtschau. Im 1. Kapitel handelt er „Vom Beruf der Volkskunde und der religiösen Volkskunde" und unterscheidet drei Epochen in der Geschichte der Volkskunde, einmal die mit Möser und Herder anhebende und in der Romantik ihren Höhepunkt erreichende, in der der Glaube an die schöpferische Kraft des Volksgeistes das Treibende war, dann die Epoche am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in der man, durch die religionsgeschichtliche Schule beeinflußt, nur noch das Primitive, das Unterschichtliche im Volk ergründen wollte, und als dritte die auf Riehl zurückgehende Gegenwartsvolkskunde, die den volkhaften Menschen von heute zum Gegenstand hat, wobei Riehl außerdem — wie übrigens auch schon Herder! — den philosophischen Gehalt der Volkskunde betont, die nach den letzten bestimmenden Kräften des Menschen- und Völkerlebens zu fragen hat. Diese geschichtsphilosophische Zielsetzung stellt Koch für seine Arbeit in den Vordergrund, weil sie nach seinem Dafürhalten trotz Riehl immer noch viel zu sehr vernachlässigt sei (S. 18—34).

Das 2. Kapitel, betitelt „Der Bauer als Bürger zweier Welten" (S. 35 bis 44), stellt dem primitiven Menschen den „differenzierten" gegenüber, d. h. wörtlich den Menschen, der sich abgesondert hat sowohl von der Urverbundenheit mit dem Willen des Schöpfers als auch von der Urverbundenheit mit der unbeseelten Schöpfung, der Erde, wie auch endlich von der Urverbundenheit mit der beseelten Schöpfung, dem Menschen. Das bedeutet: Der differenzierte Mensch hat sich von Gott getrennt (ist autonom), von der Erde (er beherrscht die Natur) und vom Mitmenschen (er ist vereinzelt). Indem diese drei Grundstadien auch in der biblischen Urgeschichte der Menschheit nachgewiesen werden bei Adam, dem ersten Ackermann, und Kain, dem ersten Städtebauer, kommt Koch zu dem Ergebnis, daß der Bauer, der dem ursprungsnahen Menschen noch am nächsten steht, mit Maß, der Städter dagegen ohne Maß von Gott, Erde und Mitmensch differenziert ist.

Das 3. Kapitel, überschrieben „Der Bauer als der Urverbundene", zeigt den Bauern im Gegensatz zum Städter, der nicht nur sich absondert,

sondern auch sich zum Spezialisten zersondert und als Idealist hohen Zielen nachjagt, als denjenigen, der die Macht des Beharrens verkörpert und dadurch bei dem Gegebenen verweilt, der nicht für das Abstrakte, sondern für das Konkret-Plastische Sinn hat. Diese Plastik ist typisch für seine Sprache, diese Plastik erklärt auch das Pharisäertum des Bauern: Der Nebenmensch ist anschaulicher als die eigene Person, darum sieht man bei ihm die Fehler zuerst (S. 45—60). — Das 4. Kapitel, „Vom tiefen Sinn der Urverbundenheit“ handelnd (S. 61—72), unterscheidet mit Wundt das Primitive, das etwas in Armseligkeit Erstarrtes darstellt, von dem Primären, dem ursprünglich Lebendigen. Diese primäre Beharrenskraft tritt in Äußerungen bäuerlicher Frömmigkeit zutage; aber auch der Idealismus des Städters ist letzten Endes nicht nur ein Vorwärtsstreben, sondern auch ein Sichzurücksehnen nach dem verlorenen Paradies, dem Primären, so daß Städter und Landmann hier letzten Endes eine tiefe Gemeinschaft im Primären haben.

Der folgende Abschnitt, „Der Bauer als der Primitive“ (S. 73—88), nennt als die am meisten bezeichnende Form des Primitiven den Aberglauben einschließlich des weiten Gebietes der Zauberei. An dem Aberglauben, der durch magisch wirkende Formeln Kräfte in Bewegung setzen will, wird die Gefahr der Erstarrung aufgewiesen, die dem Beharren überhaupt, auch dem Beharren in der Sitte, droht. Das nächste Hauptstück, „Der Bauer als der Sachverbundene“ (S. 89—111), weist nach, wie durch die Verbundenheit mit dem Acker aus der Urverbundenheit eine Zweckverbundenheit wird, im Verkehr der Menschen untereinander wird der „Sympathieverband“ zum „Zweckverband“, das Verhältnis zu Gott wird zur Do-ut-des-Religion degradiert. Zugleich wird auch die Landwirtschaft rationalisiert. Gleichzeitig aber wird durch die Verbundenheit mit dem Acker das agrarische Beharren, die Verbundenheit mit der Scholle hervorgerufen; hier liegt die Größe des Bauern, sein Fleiß bis zur Selbstaufopferung, allerdings mit der Rückseite der Gefahr seelischer Verhärtung. — Das 7. Kapitel, betitelt „Der Bauer als der Heimatverbundene“ (S. 112 bis 126), zeigt den Landmann in seiner Liebe zur Heimat, wobei in dem Worte Heimat nicht nur der Acker, sondern auch die Erinnerung, die Naturverbundenheit und die Dorfgemeinschaft als seelische Werte miteinbegriffen sind. Agrares und primär-menschliches Beharren sind hier eng miteinander verknüpft. — Der folgende Abschnitt, von der „Bauernheimat als Aufgabe“ handelnd (S. 127—144), zeigt den Dienst des Bauern in der Heimatgemeinde, die ihm das eigentliche Vaterland ist, als die hohe Schule des Gemeinsinnes, unbeschadet der Tatsache, daß der Bauer auch in den Leistungen, die für alle darzubringen sind, in gleicher Weise die anderen Opfer darbringen sehen will und nicht nur sich allein, eine Forderung, die aus seinem Gerechtigkeitssinn sich herleitet. Das Herz der bäuerlichen Heimat ist die Familie und in ihr wieder die Mutter. In der Schätzung der Familiengemeinschaft gehen Sach- und Seelenverbundenheit Hand in Hand.

Das 9. Kapitel, das „Der Bauer als der Gottverbundene“ überschrieben ist (S. 145—166), stellt die Religion des Bauern als eine Religion der Ord-

nung heraus, während ihm die Überhebung die Grundsünde ist. Demgemäß ist die Ethik des Bauern verkörpert in dem Ordungsgedanken der Gesetzlichkeit und der Sitte und des Rechtes. Eng mit dem Gedanken der Ordnung hängt der der Einheit zusammen, so daß noch heute der Bauer kein Verständnis hat für die Vielheit der Bekenntnisse. Der 10. Hauptteil handelt „Vom Anteil der Innerlichkeit an der Religion des Bauern“ (S. 167—179) und nennt das Urgefühl des Dankes und Vertrauens, wobei sich der Fatalismus oft merkwürdig mit dem Gottvertrauen verbindet. Als Schwächen der Bauernreligion werden der mangelnde Sinn für den Wert der Seele und die Gefahr des Verschwimmens des selbständigen Gewissens aus dem Verharren in der Sach- und Heimatverbundenheit abgeleitet. Das folgende Kapitel, „Vom Sinn der Persönlichkeit in der Religion des Bauern“ (S. 180—199), spricht dem Bauern nicht die Persönlichkeit ab, wie es l'Houet tut, sondern weist nach, daß es sich bei dem Bauern um Gleichprägung (Typisierung) handelt. Die im 12. Abschnitt gegebene „Geschichtliche Zusammenschau“ (S. 200—222) will die einzelnen Schichten des Bauerntums zeitlich festlegen. So stammt z. B. aus der Zeit des primitiven Heidentums mancher alte Brauch, wie das Schießen in der Walpurgisnacht; die altgermanische Religion ist bis auf kleine Reste (Wodan) durch die christliche Mission ausgerottet. Ähnlich hat jeder Abschnitt evangelischer Kirchengeschichte in der Seele des durch Bibel, Gesangbuch und Katechismus geprägten protestantischen Bauern seine Spuren zurückgelassen.

Das Schlußkapitel weist in die Gegenwart (S. 223—246) und versucht die Frage zu beantworten, wie die große Wandlung, die augenblicklich mit dem Bauern vor sich geht, auslaufen wird: Die erste Stufe dieser Wandlung ist 1914 und 1933 erreicht und besteht darin, daß die drei Urwerte Gott und — besonders — Erde und Mitmensch durch die Betonung des Bodens und des Blutes eine neue Wertschätzung erfahren haben. Die zweite Stufe ist der Durchbruch der Deutschgläubigkeit, die jene drei Urwerte umgruppiert, indem sie den ersten, Gott, herausnimmt und in die beiden anderen hineinlegt. Das ist aber Mystik, Weltversenkung, die in der bäuerlichen Seele ebensowenig Widerhall findet wie das Ethos dieser neuen Weltanschauung, die grenzenlose Differenzierung von Gott.

II.

Beginnen wir die Kritik mit der Anerkennung des Positiven, das beide Werke in reichem Maße enthalten, so läßt sich nicht bestreiten, daß sie eine große Fülle richtiger Einzelbeobachtungen bieten. Was Koch (K.), um nur das Wichtigste zu nennen, über die Plastik der Bauernsprache, über die Sitte und die ihr drohende Gefahr der Erstarrung, über den gesetzlichen Charakter der Bauernreligion als Verdienstreligion und über die bäuerlichen Grundtugenden des Gehorsams, des Fleißes und des dankbaren Vertrauens sagt, ist richtig beobachtet, und auch Rumpf (R.) bringt es, wenn auch in anderem Zusammenhange. Neu freilich sind diese Beob-

achtungen nicht, und sie wollen und sollen es auch nicht sein. Bei l'Houet lassen sie sich wohl ebenfalls ausnahmslos nachweisen, auf den K. mit ausdrücklicher Betonung zurückgreift. Richtig, wenn auch ebenfalls nicht neu, ist die Herausstellung des beharrenden Momentes als des tragenden Pfeilers bäuerlicher Art; Riehl hat, wie wiederum K. hervorhebt, das schon vor ihnen getan. Ebenso greifen sie auf Riehl zurück, wenn sie umgekehrt die Bewegtheit als für den Städter charakteristisch bezeichnen. Wie sie nun aber von hier aus, ein jeder in seiner Art, überraschende Schlaglichter auf die Art des Städters fallen lassen, und zwar in einem der Religiosität des schlichten Mannes gewidmeten Werke gleichsam nur im Vorübergehen, verdient höchste Anerkennung. R.s Gegenüberstellung des vorliterarischen gemeinen Volkes und des literarischen Großstädters (S. 263ff.), seine Zeichnung des Durchschnittstypus des Großstädters (S. 307f.), verdienen ebenso große Beachtung wie das, was K. über den Idealismus des Städters im Gegensatz zum Gehorsam des Bauern (S. 45ff.), über den Gegensatz von „naiv und sentimentalisch" (S. 69f.), über Bauernhaus und Bürgerhaus (S. 140ff.) und die Persönlichkeitsreligion des Stadtgebildeten (S. 149ff.), um nur das Wichtigste zu nennen, zu sagen weiß. Wir werden hierauf noch einmal zurückzukommen haben.

Bei R. finden sich diese Stellen wohl durchweg in dem 9. Hauptstück, in dem er geradezu genial die religiöse Geistigkeit des gemeinen Volkes zusammenfassend deutet. Die Art und Weise, wie er hier die Fäden aufweist, welche die katholische Kirche zur Geistigkeit des gemeinen Mannes geknüpft hat, zeigt, daß er dies Problem in seiner Tragweite nicht nur verstanden hat, sondern auch die damit gegebenen Fragen zu beantworten weiß.

Beide Arbeiten sind endlich Werke aus einem Guß. R. gliedert seinen Stoff nach der Anordnung der katholischen Heilslehre und des weiteren nach dem Gesichtspunkte, inwieweit Kirche und Volk sich jeweils in dem betreffenden Lehrstück gefunden haben, dadurch implicite mit Naumanns These vom „gesunkenen Kulturgut" sich auseinandersetzend, eine Anordnung, die durchaus Beifall verdient. Für die katholische Kirche ist damit ein Leitfaden für die religiöse Volkskunde geschaffen, der auf lange Jahre hinaus für die Beurteilung der Frömmigkeit des gemeinen Volkes wegweisend sein wird.

Allerdings nur für die katholische Kirche, nicht für die evangelische! Ausdrücklich hebt der Verfasser selbst hervor: „Alles in allem waren die Schwierigkeiten für die katholische Kirche dank ihrer strengeren Gesetzlichkeit, ihrer viel reicheren Entfaltung genau maßgeblicher Lehren und Normen und Riten viel größer als auf evangelischer Seite, wo nur das eine — allerdings Entscheidende! — fraglich sein konnte: ob die neue Lehre in ihrem Wesenskern kraft des Besten, was ihr eignete, eben kraft ihrer tieferen Innerlichkeit, nicht vielleicht für die Massen der Gläubigen im letzten unerreichbar bleiben sollte? ... Wenn so ganz von selbst die katholische Kirche hier den Vortritt bekommt, und wenn wir überhaupt in diesem ganzen Buche von katholischer Volksreligiosität viel Genaueres und Deutlicheres hören werden als von protestantischer, so hängt das weiter

auch damit zusammen, daß nur der katholischen Kirche es gelungen ist, mit der Denkweise und Lebensart des gemeinen Volkes ganz im allgemeinen eine innigere und im ganzen überaus verständnisvolle Fühlung aufrechtzuerhalten, während der Protestantismus hier vergleichsweise viel mehr versagt hat" (S. 7/8).

In Wirklichkeit liegt die Sache aber nicht so, wie R. es darstellt, als hätte die evangelische Kirche auf diesem Gebiete mehr oder weniger völlig versagt, sondern die Verbindungsfäden zwischen Kirche und Volk sind hier ebenfalls vorhanden, nur sind sie nicht so sichtbar wie in der katholischen Kirche. Das gemeine Volk will R. darstellen, und es findet sich, wie er selbst sagt, seit etwa 1800 auf evangelischer Seite nicht mehr in Reinkultur, sondern ist in einer allmählichen, aber sicheren Zersetzung begriffen. Wer aber tiefer hinabsteigt, in die Zeit der Orthodoxie oder gar Luthers, der wird zu seinem Erstaunen feststellen müssen, daß damals durchaus gemeines Volk und evangelische Kirche auf weite Strecken hin sich begegnet waren, wie ich das in meiner eingangs genannten Untersuchung zu zeigen versucht habe. Wäre das nicht der Fall gewesen, dann wäre es schlechterdings unverständlich, wie die Reformation mit Sturmesmacht zu sieben Zehnteln, nach anderer Berechnung sogar zu neun Zehnteln, das Deutsche Reich einschließlich Österreichs hatte erobern können, bis die Gegenreformation einsetzte und mit Gewalt weite Gebiete rekatholisierte. Es muß also schon etwas auch an der evangelischen Kirche sein oder zum wenigsten gewesen sein, was den gemeinen Mann zu ihr hinzog. An einschlägiger Literatur fehlte es ebenfalls nicht. Ganz abgesehen von den Visitationsbescheiden und den Kirchenordnungen aus der Zeit der Orthodoxie und den Magazinen und Provinzialberichten aus der Zeit der Aufklärung sei hier nur ein Buch genannt, das noch heute gerade in dieser Hinsicht alle Beachtung verdient, das 1800 in Leipzig erschienene und über 500 Seiten zählende Werk des Merseburgers Seniors Friedrich Erdmann August Heydenreich „Über den Charakter des Landmannes in religiöser Hinsicht. Ein Beytrag zur Psychologie für alle, welche auf das religiöse Bildungsgeschäft desselben Einfluß haben — vorzüglich für Landprediger". Was R. für die katholische Kirche zur Darstellung bringt, wird hier in bezug auf die evangelische Konfession geschildert, nämlich die Stellung des einfachen Mannes zu den einzelnen kirchlichen Dogmen, seine religiös-sittliche Praxis, seine Hauptfehler und seine Stellungnahme zu den gesamten kirchlichen Handlungen, von anderem wie dem Einfluß der Umgebung auf den einfachen Mann und der Zeichnung einzelner Typen zu schweigen. Heydenreich nennt auch eine Fülle von anderen Arbeiten seiner Zeit, die gleichfalls manches Brauchbare enthalten. Aber auch die Tatsache, daß kurze Zeit nach dem Erscheinen der „Religiösen Volkskunde" K. eine ebenfalls recht umfängliche Arbeit über „die bäuerliche Seele", und zwar die bäuerliche Seele des protestantischen Volksteiles, allerdings mit Einschluß der weltlichen Geistigkeit, veröffentlicht hat, zeigt, daß die Darstellung der Volksfrömmigkeit des evangelischen Bauern sich doch noch immer, auch heute noch, lohnen muß. So bleibt es denn dabei, daß die Arbeit

von R. für die katholische Volksfrömmigkeit höchst bedeutsam, für die evangelische aber viel zu knapp und dürftig ist.

Ein anderer Mangel, den beide Werke gemeinsam haben, ist die Abstraktheit der Sprache. Volkskunde und auch religiöse Volkskunde hat es mit dem lebendigen Volke zu tun; da erwartet der Leser billig weniger philosophische Abstraktionen als lebendiges Fleisch und Blut. Ich fürchte, wenn ein Mann aus dem Volke, durch den Titel der beiden Werke angezogen, sie zur Hand nimmt und liest, wird er sie bald wieder beiseitelegen, kopfschüttelnd, daß er das sein soll, der hier beschrieben wird. Er wird im stillen die Feststellung machen, daß er von sich selbst noch nicht gewußt habe, wie kompliziert er offenbar sein müsse, so kompliziert, daß er sein eigenes Bild nicht wiedererkennt. Gerade weil diese beiden Werke nächst Boette und Weigert bisher die einzigen zusammenfassenden auf dem Gebiete der religiösen Volkskunde sind, möchte ich warnend meine Stimme erheben, damit nicht diese abstrakte Art der Darstellung in dieser Wissenschaft einreißt; auf dem Gebiete der Volkskunde ist sie nicht daheim und jedenfalls von den Besten nicht geübt worden!

Bei K. hat nun leider die Abstraktion sich nicht auf die Sprache beschränkt, sondern sich auch auf die Gliederung des ebenfalls nach zwei Grundgedanken geordneten Stoffes ausgedehnt: Die von ihm verwandte geschichtsphilosophische Betrachtung scheint mir nicht brauchbar zu sein. Offenbar hat der Verfasser sich zuerst sein übrigens mehr an der Philosophie und Theologie als an der Volkskunde orientiertes System aufgestellt und dann seinen Stoff in die einzelnen Fächer eingeordnet. Er geht von den alttestamentlichen Geschichten von Paradies und Urgeschichte der Menschheit aus und kommt dann zu den drei Urverbundenheiten des Menschen mit Gott, Erde und Mitmenschen, zu den drei Differenziertheiten mit Maß (bei Adam nach dem Sündenfall und bei dem Bauern) und ohne Maß (bei Kain, der gleichsam den potenzierten Sündenfall darstellt, und bei dem ihm entsprechenden Städter). Zusammengenommen mit dem primären, primitiven und agrarischen Beharren gibt diese Unterscheidung gleichsam das Skelett des Ganzen ab. Doch das Schlimme ist dabei, daß dieses Skelett nicht einem lebenden, pulsierenden Körper, sondern einem blassen Gedankengespinst den Halt gibt; denn die Gegenwartsvolkskunde kommt bei der gesamten Betrachtung viel zu kurz, auf weite Strecken haben wir die von dem Verfasser in der Einleitung bekämpfte Primitivenvolkskunde. Wie wenig dies System zu dem behandelten Stoff paßt, erweist sich am besten daran, daß dieselbe Sache an verschiedenen Stellen gebracht wird. Die Sitte gehört zweifellos mit der typisierenden Kraft zusammen, die sich auch sonst am Bauern auswirkt; der Verfasser aber bringt sie außerdem in dem Kapitel über das primitive Beharren, wo er auf die Gefahr der Erstarrung hinweist, eine Gefahr, die allem Typisierenden naheliegt, so daß darauf nicht ausdrücklich in einem anderen Zusammenhang hingewiesen werden muß. Ähnlich wird die Gesetzlichkeit des Bauern einmal beim agrarischen Beharren und dann in dem Kapitel „Religion der Ordnung“ oder der Gerechtigkeitssinn des Bauern nicht

nur im Zusammenhang mit der Religion der Ordnung, sondern auch mit der Innerlichkeit des Bauern erörtert. Solche Wiederholungen mögen einmal unvermeidlich sein; wenn sie immer wiederkehren, zeigen sie, daß das zugrunde gelegte System nicht das rechte ist, weil es der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Einige Einzelheiten seien abschließend nur noch gestreift! Die Definition, die K. von der Volkskunde gibt, lautet: „Sie ist, als deutsche Volkskunde, die Wissenschaft vom geistig-seelischen Wesen des gegenwärtigen ganzen deutschen Volkes in der Vielgestaltigkeit seiner Gruppentypen" (S. 29). Diese Definition schließt, da sie nur vom geistig-seelischen Wesen redet, die Sachvolkskunde nicht ein, die gleichwohl in die Darstellung mit einbezogen ist; ein ganzes Kapitel handelt von der Sachverbundenheit, ein Gedanke, der auch an vielen anderen Stellen anklingt. Würde K. die deutsche Gemeinschaftsart als Gegenstand der Volkskunde bezeichnet haben, so wäre dabei auch die Sachvolkskunde einbegriffen. Wenn K. sich gegen die Naumannsche Formel von dem gesunkenen Kulturgut wendet mit der Behauptung, es sei noch nicht ausgemacht, daß die Kultur immer oben und das Volk immer unten schwimmt (S. 86), so zeigt er damit, daß er dies Schlagwort mißverstanden hat; denn es soll in keiner Weise ein Werturteil enthalten, sondern nur die Herkunft des Volksgutes bezeichnen und steht im Gegensatz zum primitiven Gemeinschaftsgut. Daß der Aberglaube des Bauern für ihn keine leere Einbildung, sondern eine mit Händen zu greifende Wirklichkeit ist, wie R. das ausgezeichnet klargemacht hat, kommt bei K. durchaus nicht genügend zum Ausdruck.

Mit allen diesen Bemerkungen soll durchaus nicht der Stab über die beiden besprochenen Werke gebrochen, sondern es sollen nur Wünsche ausgesprochen werden, die gerade angesichts der Wichtigkeit des bisher noch so wenig behandelten Gegenstandes um Gehör bitten wollen. Die Verfasser haben Pionierarbeit geleistet; dafür sei ihnen herzlich gedankt! Daß aber bis zur Erreichung des Zieles, nämlich bis zur Darstellung einer religiösen Volkskunde, die allen Anforderungen gerecht wird, noch ein weiter Weg ist und noch mancher Schweißtropfen vergossen werden muß, ist nicht anders möglich bei einer Wissenschaft, die noch in den Kinderschuhen steckt.

III.

Abschließend mögen noch einige grundsätzliche Bemerkungen über den Arbeitsbereich und die Arbeiterweise der religiösen Volkskunde Platz finden. R. sowohl wie K. stellen die religiöse Geistigkeit des Landmannes dar, und wenn in den meisten Veröffentlichungen der Volkskunde sowohl wie der religiösen Volkskunde das Landvolk den Gegenstand der Untersuchung ausmacht, so deswegen, weil das Typische hier am reinsten sich erhalten hat und am leichtesten nachzuweisen ist. Volkskunde wie religiöse Volkskunde haben es aber mit allen Schichten der Bevölkerung zu tun, mit dem Städter ebenso wie mit dem Landmann, mit dem Gebildeten ebenso

wie mit dem vorliterarischen gemeinen Volk. Vereinzelte Arbeiten haben den Versuch gemacht, die religiöse Gedankenwelt des Fabrikarbeiters zu umreißen; es seien vor allem genannt Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche" (Leipzig 1891); Martin Rade, „Die sittlich-religiöse Gedankenwelt unserer Industriearbeiter" (Verhandlungen des 9. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Berlin 1898); Traugott Kühn, „Skizzen aus dem kirchlichen und sittlichen Leben einer Vorstadt" (Göttingen 1902); R. Piechowski, „Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen" (2. Auflage, Berlin 1917), und Heinrich Bechtolsheimer „Die Seelsorge in der Industriegemeinde" (2. erweiterte Auflage, Göttingen 1926), von katholischer Seite H. Kautz „Im Schatten der Schlote, Versuche zur Seelenkunde der Industrie-Jugend" (2. Auflage, Einsiedeln 1926). Alle diese Werke sind freilich vor der nationalsozialistischen Revolution verfaßt und gelten daher nur noch bedingt für die Gegenwart, da marxistische und kommunistische Gedanken in ihnen naturgemäß einen weiten Raum einnehmen. Religiöse Volkskunde ist aber Gegenwartswissenschaft und will daher in erster Linie die gegenwärtige religiöse Gedankenwelt darstellen. Dabei ist auf die einzelnen Schichten ebenso Rücksicht zu nehmen wie auf die verschiedenen Lebensalter und Geschlechter[1]). Hier fehlt es noch weithin an den notwendigen Vorarbeiten. Daß dabei jeweils der Typ der betreffenden Frömmigkeit darzustellen ist, bedarf keiner besonderen Begründung. Daß sowohl R. wie auch K. wertvolle Gedanken für die religiöse Volkskunde des Städters und Großstädters bieten, ist bereits gesagt worden.

So gewiß hier noch viel Sammelarbeit zu leisten ist, so gewiß hat K. recht, wenn er sagt, daß es jetzt an der Zeit ist, eine Zusammenschau des gesamten Stoffes zu wagen (S. 17). Es fragt sich dann aber, nach welchem Gesichtspunkte die Darstellung zu geben ist. Mit Recht unterscheidet K. eine dreifache Fragestellung. Was in der religiösen Volkskunde darzustellen ist, „ist einmal — im Sinne der Primitivenkunde — die Frage nach denjenigen Elementen des religiösen Bewußtseins, die dem Stadium des sogenannten primitiven Menschen entsprechen. Es ist sodann — im Sinne der Gegenwartsvolkskunde — die Frage nach dem religiösen Bewußtsein in der Gegenwart, also nicht nur nach den Resten oder dem bleibenden Bestand von Primitivität in unserer Zeit, sondern ebenso nach den höheren, erst in der Gesellschaft entwickelten Elementen, vor allem also auch dem christlichen Gehalt. Und es ist endlich — im Sinne ge-

[1]) Ich darf bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß der Verlag C. Ludwig Ungelenk in Dresden-A. 27 plant, jährlich 4 Hefte zur religiösen Volkskunde herauszubringen, die, von mir verfaßt oder zusammengestellt, je etwa drei Bogen stark sein und für Subskribenten einer Jahresreihe je 1 RM kosten sollen. Als Inhalt der Hefte ist vorgesehen: Heft 1: Einführung in die Volkskunde und Überblick über das Gesamtgebiet der religiösen Volkskunde. Heft 2: Die Grundzüge der Volksfrömmigkeit. Heft 3: Kirche und Gesellschaft (Adel, Beamte, Handwerk und Handel, Bauern, Arbeiter usw.). Heft 4: Psychologie von Stadt und Land (Hafen-, Industrie-, Garnisonstadt usw.).

schichtsphilosophischer Betrachtung — die Frage nicht nur nach dem subjektiven religiösen Bewußtsein im Volksmenschen, sondern nach jenen objektiven letzten Kräften im Seelenleben der Menschheit oder der Völker, nach jenen seelischen Grundsätzen, deren Erkenntnis sowohl einem W. H. Riehl als etwa einem Albrecht Dieterich als letztes Ziel volkskundlicher Arbeit irgendwie vorschwebte“ (S. 33).

Im ersten Falle hätte es die religiöse Volkskunde mit dem primitiven Gemeinschaftsgut, um Naumanns Formeln zu gebrauchen, im zweiten mit dem gesunkenen Kulturgut zu tun. Bei der Darstellung der religiösen Volkskunde im Sinne der Primitivenkunde werden zweckmäßig die drei Grundfaktoren zugrunde zu legen sein, die nach Lutz Mackensen wie in allen anderen Gebieten des Volkslebens, so auch in der Volksreligion als die treibenden Kräfte anzusprechen sind: „der Egoismus des Volksmenschen, der ihn mit unbeschreiblicher Selbstverständlichkeit die Umwelt vom Zentrum seines eigenen Ichs betrachten läßt, der alle Dinge zur eigenen Person in Beziehung setzt und nach diesem Grundsatz bewertet, ferner die Gegenständlichkeit seines Denkens, die sich an die greifbare Materie klammert und es ihm unmöglich macht, Abstraktes sich vorzustellen, und endlich jene mystische Veranlagung, die ihn die natürlichen Zusammenhänge nicht finden läßt und statt dessen andere, geheimnisvolle, zauberische, magische sucht“[1]).

Handelt es sich um die Darstellung der religiösen Volkskunde im Sinn einer Gegenwartsvolkskunde, dann wäre die von R. angewandte Methode zu empfehlen, nur daß sie nun auf die evangelische Volksfrömmigkeit sich erstrecken würde. Es wäre also zu zeigen, inwiefern das Volk und die Kirche sich in ihrer Religiosität begegnen hinsichtlich der 10 Gebote, des Glaubens, des Gebetes, der Sakramente, aber auch der Trauung, Beerdigung und des Kultus. Es würde damit implizite wie bei R. eine Auseinandersetzung mit Naumanns Schlagwort von dem gesunkenen Kulturgut geboten.

Das wäre aber auch der Fall bei einer anderen Art der Darstellung, die K. im vorletzten Kapitel, der geschichtlichen Zusammenschau, wenigstens andeutet und nachträglich anwendet, nämlich bei dem Versuch, die Geschichte in der Weise zu behandeln, daß jeder ihrer Abschnitte mit seinen noch heute nachwirkenden Merkmalen charakterisiert würde, also primitive Religion — an diesem Punkte handelte es sich dann nicht um gesunkenes Kulturgut, sondern um primitives Gemeinschaftsgut —, Katholizismus, Mystik, Luther, Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Idealismus und Romantik (im wesentlichen oder auch ausschließlich für die Religiosität des Städters in Betracht kommend) und moderne Welt. Niebergall gibt in § 10 seiner „Praktischen Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage“ (2 Bände. Tübingen 1918/19) einen solchen Aufriß.

Wer sich das Ziel gesteckt hat, religiöse Volkskunde im Sinne ge-

---

[1]) Volksreligion und Religion im Volke. Schweiz. Arch. f. Volksk. 27, 162f.

schichtsphilosophischer Betrachtung zu schreiben, der wird schwerlich auf dem von K. eingeschlagenen Wege zum Ziele gelangen, sondern wird ähnlich verfahren müssen wie der Verfasser einer religiösen Volkskunde im Sinne der Primitivenkunde; denn die letzten Kräfte im Seelenleben der Menschheit sind primitive.

Schließlich mag noch eine Anregung weitergegeben werden, die, zu Unrecht fast vergessen, allerdings bei der Anordnung des Stoffes nicht so sehr das Interesse des zünftigen Volkskundlers als das des Theologen erwarten darf, da es sich dabei um eine Wertung nach praktisch-theologischen Gesichtspunkten handelt. D. Müller, Pfarrer in Langnau (Bern), hat schon vor einem Menschenleben[1]) als die Aufgabe der religiösen Volkskunde nicht nur die Sammlung des tatsächlich vorhandenen religiösen Materiales, sondern auch seine Sichtung gefordert. Er unterscheidet in diesem Wertungsprozeß drei Stufen: Zum Wertlosen rechnet er alles, was aus dem Bildungsunterschied hervorgeht, z. B. mangelndes Verständnis für Bibelkritik, aber auch die selbst am unchristlichen Brauch festhaltende Trägheit, Mißtrauen, ferner den praktischen Materialismus, wie er etwa in der Habsucht zutage tritt. Die zweite Stufe nennt er mit Taylor Animismus und begreift hierunter in der Hauptsache das, was die Kirche als Aberglauben brandmarkt, und die dritte Stufe bezeichnet er mit Jüngst als Pelagianismus; gemeint ist die Verdienstreligion, in der sich der Mensch als Vertragspartner Gottes betrachtet und durch sein Verdienst Gott zur Gegenleistung zwingen will. Der Kirche weist Müller die Aufgabe zu, die als Abraum bezeichneten Vorstellungen zu bekämpfen, die animistischen verständnisvoll zu behandeln und die Verdienstreligiosität als Grundstein für den Weiterbau zuverwenden.

Hamburg.

Ein Beitrag zur Wendenfrage.

Von Walther Steller.

Die Wendei ist heute ein Kampffeld der Politik geworden, und diese Politik sucht ihre Grundlagen aus den Zügen der Volkskultur herzuleiten. Deshalb kann, ja muß die Volkskunde sich mit ihr befassen.

Immer wieder haben wir auf unserer studentischen Studienfahrt nach der schlesischen Wendei im Sommer 1935 die Meinung äußern hören, daß das „wendische Volkstum" im Gegensatz zum deutschen Volkstum stehe. Der Wende pflegt gern von seinem Volkstum zu sprechen und dieses dem deutschen gegenüberzustellen, oder er pflegt zu betonen, daß er eigene, bodenständige alte Sitten, Trachten, Lieder und andere Züge seines Volkstums bewahrt hat, die nur ihm, nicht aber dem Deutschen zugehören. Das ist insofern richtig, als die sogenannten nicht-wendischen Dörfer jener Gegend manches Sondergut aufgegeben haben, während das Gebiet der

[1]) Die Aufgaben der religiösen Volkskunde. Schweiz. Theol. Zeitschr. 22, 28ff.

Wendei die alten Züge des Brauchtums in einer festen und gemeinschaftgetragenen Form bewahrt hat. Das Bewußtsein dieses Gegensatzes ist in jenen Dörfern allgemein, nicht allgemein sind die politischen Fragen, die daran geknüpft werden. Sie sind bisher nicht volkläufig. Neuerdings jedoch arbeiten hier Kräfte, die mit Prag in Verbindung stehen, um solche Anschauungen volkläufig werden zu lassen; ihre Absicht wird dadurch deutlich, daß sie an Prager Sokolfesten teilnehmen. Diese Kreise versuchen, eine „wendische Frage" zu schaffen, indem man den Unterschied „wendisch" — „deutsch" in einen Gegensatz „slawisch" — „deutsch" zu verwandeln sucht. Das Ziel ist, die Wendei auf der Grundlage ihres angeblich gesonderten Volkstums herauszulösen. Da sie allein nicht bestehen kann, ist ihre Anlehnung an einen anderen Staat notwendig, — und das wäre in diesem Fall die Tschechoslowakei. Durch die Betonung der Sonderart des sogenannten „wendischen" Volkstums sucht man separatistische Ansprüche zu erheben. Durch solche Machenschaften wird ein Zwiespalt und ein Unfrieden in die Stille der Wendendörfer getragen, die befriedete Geborgenheit innerhalb der deutschen Reichsgrenzen wird dadurch gestört, und der einzelne in einen zermürbenden Seelenkampf hineingetrieben, der ihm bisher fremd war.

Schon vor Jahren hatte man einmal versucht, auf gut getarnten, geschickten Umwegen zum Ziele zu gelangen. Worin das Ziel besteht, offenbart uns die Karte von Hanus Kufner aus dem Jahre 1917. Sie hat auch bei den Versailler Verhandlungen vorgelegen und enthüllt uns die tschechischen Machtgelüste und Landwünsche. Sie erstrecken sich bis zum Raum der mittleren Elbe.

Es war im Jahr 1920 und den folgenden, als man versuchte, über die Friesenfrage eine politische Wendenfrage zu konstruieren mit dem Ziel, einen tschechischen Korridor unter Benutzung des wendischen Gebietes von der Landesgrenze bis vor die Tore der Reichshauptstadt zu erlangen. Der Versuch war so angelegt, daß die im deutschen Reichsverband lebenden Nordfriesen zu einer „nationalen Minderheit" bevorrechtigt werden sollten, ein Recht, das gleichlaufend sodann auch die Wenden zu einer „nationalen Minderheit" erklären sollte. Nordfriesland hat sich gegen dieses Ansinnen, das einer Loslösung von Deutschland und einer Zuweisung an Dänemark gleichgekommen wäre, tatkräftig zur Wehr gesetzt. Immer aufs neue wiederholten sich die Angriffe und die Verlockungen, bis im Jahre 1926 13000 Nordfriesen in den „Bohmstedter Richtlinien" eindeutig ihr Bekenntnis zu Deutschland ablegten. Die hierfür entscheidenden Sätze der Richtlinien lauteten: 1. Wir Nordfriesen sind deutsch gesinnt. 2. Wir lehnen es ab, als „nationale Minderheit" betrachtet zu werden. 3. Wir fühlen uns mit Schleswig-Holstein und der deutschen Kultur seit Jahrhunderten verbunden. Damit scheiterte dieser Versuch und blieb auch in seiner beabsichtigten Auswirkung auf die Wendei erfolglos.

Der Kampf wird heute wiederum von verschiedenen Stellen aus vorgetragen. Bautzen und Umgebung sind hier als Keimzelle zu nennen. Auch konfessionelle Bedingtheit spielt eine Rolle. Die Gegner knüpfen an die

volkskundliche Eigenart dieses Gebietes an und stützen sich hierbei geschickt auf den Grundsatz des Nationalsozialismus, daß jegliche Eigenart des Volkstums anzuerkennen sei. Somit werden von den Schürern der Wendenfrage Eingaben über Eingaben gemacht, die zunächst nur die Anerkennung der „wendischen, volksmäßigen" Sonderart verlangen — im Hintergrund dieser Forderungen lauern jedoch die politischen Ansprüche und Folgerungen.

So ist die volkskundliche Wissenschaft gezwungen, dazu Stellung zu nehmen.

Ich hatte bereits während der Studienfahrt mehrfach zu erklären gehabt, daß — abgesehen von dem wendischen Idiom als einer slawischen Mundart (die jedoch starke deutsche Bestandteile aufweist) — wir im gesamten wendischen Brauchtum keinen Zug finden, der als kennzeichnend slawisch zu bezeichnen wäre. Es ist sachlich falsch, daß der Wende, wenn er von seinem Volkstum spricht, dies glaubt in Gegensatz zum deutschen stellen zu müssen. Das wendische Volkstum zeigt — abgesehen von der Mundart — keinerlei Züge, die sich nicht auch aus rein deutschen Gegenden mit einem ähnlichen bäuerlichen Lebenskreis belegen ließen. Die Wendei zeigt uns, wenn wir die landschaftliche Bedingtheit des Spreewaldes gesondert stellen, eine volkskundliche Landschaft bäuerlichen Lebens. Dieses Leben ähnelt in seinen Volkstumszügen der Lebensgestaltung, wie wir sie in den agrarisch bedingten Volkstumsgebieten der Schwalm, der Vierlande usw. antreffen. Mit anderen Worten, sie unterscheidet sich, natürlich im Rahmen ihrer Sonderart gesehen, nicht von der anderer bäuerlicher Lebensbezirke, insofern sie in ähnlich guter und ausgeprägter Weise ihre volkskundlichen Eigenzüge bewahrt haben. Das läßt sich bis in die einzelnen Bräuche hinein verfolgen und Zug um Zug belegen. Wenn der Wende stolz auf sein Brauchtum ist und es als angestammtes Gut bewahrt und weiterhin pflegt, so bringt gerade unsere Zeit des nationalsozialistischen Denkens einer solchen Haltung eine uneingeschränkte Schätzung und Anerkennung entgegen. Wir achten es hoch, wenn der Wende sein Volksgut in überlieferungsgetreuer Weise bewahrt hat. Nur befindet er sich in einem tiefen Irrtum, wenn er diese Züge des eigenen Volkstums als im Gegensatz stehend zum Deutschen empfindet.

Allerdings gibt ihm die äußere Beobachtung scheinbar recht. Neben dem bäuerlichen Volkstum, das „wendisch" ist, steht die Industrie, und die ist „deutsch". Sie kennt solche — dem bäuerlichen Leben zugehörige — volkstumsgebundenen Züge des Brauchtums nicht. Wenn der Wende in die Industrie geht, verliert er sein dem Boden verbundenes Brauchtum. Aber es handelt sich hier nicht um den Gegensatz von „wendisch" und „deutsch", sondern um den Gegensatz zwischen dem Bauerntum und seiner überlieferungsgebundenen Sitte und der neuzeitlichen Industrie. Nicht nur der Wende, sondern jeder bäuerliche Mensch wird diesem Brauchtum, das mit dem Leben auf der Scholle verbunden ist, entfremdet, wenn er Industriearbeiter wird. Das ist das Schicksal des oberschlesischen Bauern,

wenn er Kumpel wird, das ist das Schicksal des rheinischen oder westfälischen Ackersmannes, wenn er seine Scholle verläßt, um Industriearbeiter zu werden. Das muß dem wendischen Menschen bewußt werden. Denn mit diesem trügerischen Beweisgrund bearbeitet man seine Seele, um ihn gegen das Deutsche und gegen Deutschland einzunehmen. „Wir Wenden haben ein eigenes Brauchtum, wir haben unsere Trachten, wir haben unsere Feste und Spiele im Kreislauf des Jahres — die Deutschen haben sie nicht." Dazu kommt, daß die Industrie jener Gegend in dem Abbau der Braunkohlenlager und des Quarzsandes besteht; beides wird im Tagebau ausgeführt. So wird die agrarische Oberfläche zerstört, wo die Industrie hinkommt; es muß eine Umsiedlung stattfinden. Die feindliche Propaganda aber bemächtigt sich dieses aus dem Sachverhalt sich ergebenden Umstandes in der Weise, daß sie gegen die Deutschen hetzt: „Man raubt euch Wenden das Land!" So werden die scheinbaren Beweisgründe geführt, um das wendische Volkstum zu trennen. Getrennt aber kann das „Wendische" nicht bestehen. Ist es getrennt, so muß es andere Anlehnung suchen, und diese Anlehnung bietet ihm unter Hinweis auf die Sprache das benachbarte Slawentum. Ein solcher Beweis ist aber in seinen Grundlagen falsch. Wir wiederholen noch einmal und betonen nachdrücklichst: Das wendische Volkstum zeigt keinerlei Züge, die sich nicht auch aus rein deutschen Gegenden mit einem ähnlichen bäuerlichen Lebenskreis belegen ließen, sofern sie in ähnlich guter und ausgeprägter Weise die volkskundlichen Eigenzüge bewahrt haben.

Als „wendisch" wird z. B. die Tracht bezeichnet. Hierzu ist zunächst zu sagen, daß es keine einheitliche „wendische Tracht" gibt. Im Kreise Hoyerswerda haben wir die deutlich voneinander unterschiedenen Trachten der evangelischen und der katholischen Wenden, wir finden Trachten in sieben Dörfern um Schleife und verzeichnen sodann das außerhalb des schlesisch-wendischen Bereiches liegende Gebiet der Spreewälder Trachten. Bäuerliche Volkstracht ist aber keine Sonderheit der „Wendei" gegenüber dem Deutschen. Auch im übrigen Deutschland haben wir bäuerliche Volkstrachten: in der Schwalm, in den Vierlanden, wir kennen die reichen Trachten Westfalens, Hannovers, Süddeutschlands. Auch die auslandsdeutschen Bauern kennzeichnen sich durch ihre Trachten: im Egerland, in Ungarn, in der Zips, in Siebenbürgen und so fort. Auch die nach dem religiösen Bekenntnis ausgeprägte Verschiedenheit der Tracht ist keine Eigenart der Wendei, sondern findet sich im hannöverschen, im westfälischen, im rheinischen, im hessischen Trachtengebiet und anderswo. Man hat die wendischen Trachten ihrem Charakter nach als slawisch zu beurteilen versucht und das einmal durch den weiten, faltigen, kurzen, glockenförmigen Rock und zum anderen durch die angebliche grelle Buntheit der Farben beweisen wollen. Wer das tat, hatte anscheinend weder von den wendischen noch von den deutschen Volkstrachten eine Ahnung. Gerade die deutschen Volkstrachten von Gegenden, die einer slawischen Beeinflussung niemals ausgesetzt gewesen sind, zeigen die oben gegebene Kennzeichnung des weiten, faltigen, kurzen und glockenförmigen Rockes (wie u. a. der Rock der

Dachauerin und der Schwälmerin) und eine Buntheit und Grelle der Farben, an die die wendischen nicht heranreichen. Im Gegenteil! Die Spreewaldtrachten bevorzugen die sonst in der Bauerntracht seltenen zarten Farben des Rokoko, Rosa, Hellgelb, Blaßlila; die Wirkung der Tracht der katholischen Wenden von Bautzen bis Wittichenau nutzt den Gegensatz von Schwarz und Weiß, und nur die evangelischen Wenden um Hoyerswerda erfreuen sich einer farbenfreudigeren Buntheit. Die Tracht von Schleife ist die im bäuerlichen Brauchtum erhaltene deutsche Bürgertracht des 16. Jahrhunderts. Bis in kleine Einzelheiten hinein läßt sich der deutsche Charakter der wendischen Volkstracht erweisen. Technik und Art des Brustschmuckes der Braut und der Patinnen im Kreise Hoyerswerda erinnern an die Brautkronen westelbischer Trachten, und die „Borta", die Kopfbedeckung der Braut, der Brautjungfern und der Patinnen zeigt in ihrer Bezeichnung die deutsche Herkunft und findet sich als die Kopfbedeckung siebenbürgischer Mädchen wieder. Wie Rudolf Helm (Deutsche Bauerntrachten, Bilder von Hans Retzlaff, Text von Rudolf Helm, Berlin 1934, S. 135) angibt, finden sich ähnliche Formen, die aber schon seit längerer Zeit ausgestorben sind, aus Niederbayern, Nordfriesland, Sachsen-Altenburg und der Schweiz, mithin aus dem ganzen deutschen Kulturgebiet. Auch sonst verraten die „wendischen" Bezeichnungen in ihrem deutschen Ursprung die Herkunft solcher Trachtenstücke als deutsches Kulturgut. So wenn der Oberrock in den Dörfern Schleife, Rohan, Trebendorf ‚Schorza' (*šoṛtsa* „Schürze"), das Mieder die ‚Stalt' (*štalt* „Gestalt") heißt; ‚Jaku' (*jaku*) ist die Jacke, ‚Strumpe' (*štrumpə*) die Strümpfe, ‚Schorzuch' (*šortsuch* „das Schürz(en)tuch"), die Schürze, ‚Halba' (*hałba*) die Haube, ‚Lappa' und ‚Lapka' das Haubentuch und eine Haubenschleife von bestimmter Form, zum deutschen Wort Lappen und so fort. Der Ursprung der Worte verrät deutlich die Herkunft des durch sie bezeichneten Kulturgutes. Die zu Flügelhauben geformten Kopftücher der katholischen Wendinnen von Wittichenau bis Bautzen erinnern an die Heiliggeisthauben des Elsaß und des Markgräfler Landes, die ja das Vorbild für die zur Groteskform entwickelte Bückeburger Haube abgegeben haben. Leuchtende, bunte Farben bevorzugen die wendischen Trachten um Hoyerswerda; dazu eine den Kopf eng einschließende kleine Haube, wie sie in deutschen Trachtengebieten häufig anzutreffen ist. Dazu wird der glockenförmige, verhältnismäßig kurze Rock getragen. Ein Blick jedoch etwa auf die Trachtenröcke der hessischen Schwalm verbietet, diese wendische Eigenart von Hoyerswerda und Schleife als kennzeichnend wendisch oder gar slawisch in Anspruch zu nehmen. Es gibt keinen Zug wendischer Volkstracht, der so beurteilt werden könnte. So ist auch die Verwendung der weißen Farbe in der wendischen Trauertracht nicht auf ethnologisch slawischen Einfluß zurückzuführen, wie man es törichterweise bisher immer lesen konnte. Es ist vielmehr darauf hinzuweisen, daß dem deutschen bürgerlichen Mittelalter der Gebrauch von Weiß bei der Trauerkleidung durchaus geläufig war, und daß wir ihn in westdeutschen Volkstrachten noch antreffen, wie z. B. in der Schwalm, in der Vorarlberger

Tracht des Kleinen Walsertals, in der Ravensberger Trauertracht und in der hannöverschen Geesttracht von Sittensen, in der das Weiß, ähnlich wie in der Schleifer Volltrauertracht, überwiegt. So gehörte bis zur Jahrhundertwende auch zur Trauertracht der Schönwälder Bäuerin eine weiße Glanzleinenhaube und ein weißes Tuch, das den Rücken und die Oberarme bedeckte und nach vorn herabfiel, das sog. Lenden- oder Totentuch.

Die Art, das Kopftuch zu tragen, ist häufig als „slawisch" beurteilt. Es handelt sich um die Sitte, beim Kirchgang, bei Fronleichnamsprozessionen, auch zur Trauertracht ein schwarzes oder weißes Tuch über die Haube zu legen. Das Vorbild hierfür liegt in der Form der sog. Haike, Hoike oder Felke des westdeutschen Trachtengebietes, wie sie uns u. a. die Bilder 148—154 des „Westfälischen Trachtenbuches" von Franz Jostes zeigen. Auch die auffällige Art des fast bis zum Rocksaum reichenden weißen Trauertuches in Schleife (Retzlaff-Helm, Deutsche Volkstrachten, S. 85) findet ein klares (schwarzfarbiges) Gegenstück in den Bildern der Haikenfrauen von Olpe, Bentheim und Münsterland (Westf. Trachtenbuch, Bild 153—155). Wem das Bild der „wendischen Konfirmandinnen" (Retzlaff-Helm, a. a. O. S. 78/79) fremdartig oder undeutsch in der Kleidung anmutet, der vergleiche es mit dem Bild der Konfirmandinnen von Mennighüffen (Westf. Trachtenbuch, Bild 201, S. 135), und er wird überrascht sein über die weitgehendste Übereinstimmung.

Von der Tracht aus kann nur gesagt werden, daß es sich um ein bodenständiges Trachtengebiet handelt, das die alten Züge in einer für den Volkskundler erfreulichen Reinheit und Deutlichkeit bewahrt hat — mehr nicht. Aus der Form oder der Farbe slawische Stileigenheiten herauslesen zu wollen, ist durchaus falsch. Vielmehr begegnen wir, wie es die Beispiele zeigten, vielfältigen Übereinstimmungen und Zusammenhängen mit den deutschen Volkstrachten. Ein weiteres sicheres Zeugnis hierfür sind ferner die deutschen Wurzeln in den Bezeichnungen der „wendischen" Trachtenstücke. Es ist vielmehr zu sagen, daß die „wendischen" Volkstrachten zu den ältesten und gut überlieferten Formen des deutschen Trachtengebietes gehören.

So verhält es sich auch mit den anderen volkskundlichen Eigenheiten dieser Volkstumslandschaft. Als kennzeichnend „wendische" Sitte wird das Umwandeln des Altars nach der Trauung durch das Hochzeitspaar und sein Gefolge angegeben. Wir können diesen Brauch in Beziehung setzen zu dem Umschreiten des Herdes in einem niederdeutschen Hochzeitshause. Im „wendischen" Haus — besser gesagt, im Hause der Wendei — gibt es nun keinen Herd, der umschritten werden kann. Aber auf dem Altar, genauer vor dem Altarbild, brennt die ewige Flamme dem nie verlöschenden Herdfeuer vergleichbar. Sollte in dieser Sitte nicht ein Urerinnern mitklingen, nicht vielleicht der gradartig verschobene Nachhall germanisch-deutschen Brauchtums bewahrt sein?

Wir können die Belege noch vermehren. Das Amt des Hochzeitbitters wird als wendisch-slawisch bezeichnet. Gewiß seine Namen, wie „Druschma" oder „Braschka", sind slawische Worte; sein Amt aber

ist über das gesamte deutsche Volkstumsgebiet verbreitet. Auch seine Reden lassen sich bis in kleinste Einzelheiten der Wortwahl, der Bildauswahl und der Vergleiche, die zahlreich dem Alten und Neuen Testament (Raguel, Hochzeit zu Kana) entnommen sind, mit denen seiner deutschen Amtsgefährten vergleichen. Wir können sein Amt, das sich in fast allen deutschen Gauen wiederfindet, und das der Brautführer anknüpfen an den Brauch deutscher Frühzeit, in der durch die Eheschließung die Braut aus der Mund der eigenen Sippe hinübergeleitet wurde in die Mundschaft der Mannessippe.

Der schöne Zug einer engen, verpflichtenden Beziehung der Paten zum Täufling wurzelt in der germanischen Rechtsauffassung dieses Amtes.

Das Brauchtum im Kreislauf des Jahres fügt sich dem deutschen Brauchtum ein. Das Austreiben des Wintertodes, das Einbringen des Sommers ist ein über weite Gebiete des deutschen Volkstums geübter Brauch. Die Maistange steht im bayrischen Dorf, wie sie auch das Wahrzeichen eines deutschen Dorffestes in Ungarn ist, Ringreiten ist vor allem in Norddeutschland sehr verbreitet, und das Hahnschlagen, schließlich nur Topfschlagen, ein Spiel, das, nun zur Lustbarkeit der Dorfjugend herabgesunken, einen ehemaligen Opferbrauch weiterführt. Das berühmte Osterreiten in Wittichenau findet sein Gegenstück in den Flurumritten, wie sie von Oberschlesien bis zum Bayrischen Wald üblich sind. Sie reichen zurück in die germanische Frühzeit, aus der uns zahlreiche Belege kultische Umritte bezeugen; sie werden bis zur Gegenwart in den Umritten zu Ehren der Heiligen, u. a. St. Leonhard, St. Georg, St. Stephan, fortgeführt. Auch hierin ist der deutsche Rahmen gegeben und der weitere germanische Bereich durch die schwedischen Stephansritte erwiesen.

Die Zusammenkünfte zum gemeinsamen Spinnen, die Spinnabende oder Spinnstuben, sind bis lange ins 19. Jahrhundert hinein in ganz Schlesien allgemein üblich gewesen. Sie wurden behördlicherseits verboten, da man in ihnen eine Gefährdung der Ordnung und Zucht erblickte. Trotz dieser Verbote sind diese Spinnabende jedoch vielerorts erhalten geblieben, und die bei diesen Zusammenkünften gesungenen Lieder, Erzählungen und Scherze sind dann aufgezeichnet worden. Der Herzogswaldauer Spinnabend, aufgezeichnet von Oskar Scholz, die Kiesewälder Spinnstube des Waldschulmeisters Knappe und der oberlausitzische „Lichtenabend" von Oskar Schwär sind neben den anderen zahlreichen Vorkommen (vgl. etwa Westf. Trachtenbuch, Bild 200, Spinnstube von Mennighüffen) deutliche Beweise dafür, daß dieser Brauch nicht „nur wendisch", geschweige denn slawisch sei, sondern daß es ein Brauchtum ist, das dem deutschen und dem gesamten schlesischen Bereich zukommt.

Dasselbe gilt von der Siedelungsweise und der Form des bäuerlichen Hauses. Hier finden wir in der Wendei die mitteldeutsche Gehöftanlage. Älteres Schrifttum sieht in dem sog. Umgebinde-Haus eine für das „Wendische" kennzeichnende Hausform. Selbst wenn diese Angabe zuträfe, so wäre damit nicht erwiesen, daß dieses Umgebinde-Haus slawischen Ursprungs und slawischer Kennzeichnung sei. Aber auch hier stim-

men bereits wiederum die Grundlagen nicht. Dieses Umgebinde-Haus findet sich nicht nur in der Wendei, sondern ist hier nicht einmal häufig anzutreffen. Dagegen findet es sich in der „deutschen“ Oberlausitz häufig und zeigt in den gebirgsschlesischen Kreisen Bolkenhain, Hirschberg und in den dem Gebirgsvorland zugehörigen weiteren Teilen Schlesiens bis nach Sudetenschlesien hinein ein weitverzweigtes Verbreitungsgebiet. Auch hier stehen wir einem der vielen unbegründeten Vorurteile gegenüber, die ohne genügende Kenntnis einstmals geäußert, ungeprüft leichtfertig weitergesprochen werden. Bei näherem Zusehen zeigt es sich, daß diese Vorurteile auf irrigen Anschauungen beruhen, daher falsch sind und endlich durch eine den Tatsachen entsprechende Erkenntnis ersetzt werden sollten.

Immer wieder bestätigt sich die unteilbare Verbundenheit des wendischen Volksgutes mit den deutschen volkskundlichen Gegebenheiten entsprechender Lebenskreise und derselben guten Überlieferungstreue.

Im Bereich des Volksgutes bleibt einzig und allein die Sprache im Sinne eines slawischen Idioms. Hierzu müssen wir die letzte Antwort dem Erforscher der slawischen Sprachen überlassen. Aber wir wollen doch jene Stelle von Otto Eduard Schmidts Buch „Die Wenden“ heranziehen: wenn die Vertreter der deutschen Wendei in Prag mit ihren tschechischen Freunden, vielleicht Auftraggebern, zusammenkommen, so müssen sie in deutscher Sprache ihre antideutschen Umtriebe besprechen! Trotzdem wird „wendisch“ immer wieder von den Führern eines separatistischen Wendentums als Unterrichtssprache gefordert. Schmidt gibt über die Zahlen der gemischtsprachigen Schulen Auskunft; sie lassen nur erkennen, daß von seiten der deutschen Regierung das weiteste Entgegenkommen waltet. Allein für den Kreis Hoyerswerda gibt er (nach dem Stand vom 1. Mai 1925) an, daß von 6957 Schulkindern für 1822 (d. h. 26,2%) mit wendischer Muttersprache 12 wendisch sprechende Lehrer (8 evangelische, 4 katholische) angestellt sind. Von dem sächsischen Anteil der Wendei heißt es (S. 108): „Die Besoldungslasten“ für den wendischen Unterricht „trägt der Staat, d. h. also: die deutsche Mehrheit der Bevölkerung Sachsens trägt vorwiegend die Kosten des wendischen Unterrichtes der Kinder der wendischen Minderheit“. Trotzdem arbeitet die gegen Deutschland gerichtete Propaganda gerade mit diesem Punkt des wendischen Sprachunterrichts, natürlich in einer Entstellung der Tatsachen. Ein Herr Vierset schreibt in seinem Buch „Un peuple martyr“ (S. 61/62): „Zur Zeit gibt es nicht eine einzige Elementarschule mit wendischer Unterrichtssprache, nicht eine einzige deutsche Schule, in der das Lausitzische-Wendische als fakultativer oder Pflichtlehrstoff vorgesehen wäre.“ Diese Äußerung greift die Zeitschrift für Minderheitskultur und Politik, Berlin, Juni 1925 (S. 76/77) auf: „Die etwa 250000 Seelen zählende wendische Minderheit hat überhaupt keine einzige Volks-, Bürger- und Mittelschule“, und: „das Schulwesen des Deutschen Reiches kennt die Sprache der nationalen Minderheiten Deutschlands nicht einmal als Lehrfach“. Die Entstellung des wahren Sachverhalts liegt klar zutage. Aber wir müssen das Bild noch ergänzen. Die Forderung, Wendisch als Schulsprache zu lehren, ist durchaus nicht volkstüm-

lich. Im Gegenteil! Einige Elternbeiräte der Schulen in der Wendei haben sich gegen die wendische Unterrichtssprache ausgesprochen. Auch hier bietet uns Nordfriesland in den Kampfjahren um sein Verbleiben bei Deutschland einen treffenden Vergleich. Auch damals ist von der feindlichen Seite gehetzt worden, daß das Friesische nicht Schulsprache oder Lehrfach sei, die deutsche Sprache werde den Nordfriesen gegen ihren Willen in der Schule aufgezwungen. Wie ist es in Wahrheit? Der Nordfriese bedient sich in den Wänden seines Hauses oder im Bereich seiner Insel der friesischen Mundart. Aber schon die Verständigung von Insel zu Insel oder der Inselfriesen mit den friesischen Festlandsbewohnern der Haarden bereitet Schwierigkeiten. Wegen der starken mundartlichen Verschiedenheiten ist der Geltungsbereich der nordfriesischen Mundart äußerst begrenzt, so daß der Friese selbst im Verkehr mit seinen Stammesgenossen sich der plattdeutschen Mundart bedient. Diese Mundart erschließt ihm auch den weiteren Raum seiner Seeheimat und erschließt ihm das Absatzgebiet für seine Fänge. Auf den Fischmärkten von Emden, Bremen, Hamburg usw. spricht er das Platt als seine zweite Muttersprache. Wir sagten, daß die Nordfriesen seinerzeit einmütig ihr Bekenntnis zur deutschen Volksgemeinschaft und zum deutschen Staat vor der Welt klar vertreten haben. So haben sie auch Anteil an den Gütern der deutschen Kultur. Die Vermittlung hierfür aber bietet ihnen die deutsche Sprache, die sie in der Schule lernen. So setzte auch die wendische Elternschaft dem Antrag des Pfarrers Schwela in Dissen, der ein wendisches Lehrbuch verfaßt hatte, Wendisch als Unterrichtssprache einzuführen, den Entscheid entgegen: „Wir verwahren uns ausdrücklich dagegen, daß die rein wendische Unterrichtssprache in irgendeinem Fach und bei irgendwelchen Unterrichtsstufen eingeführt werden soll. Ziel des Unterrichts soll bleiben: Beherrschung der deutschen Sprache in Wort und Schrift." Wenn den wendischen Gemeinden eingeräumt wird, ihren Gottesdienst in wendischer Sprache abzuhalten, so ergibt sich — wie in Hoyerswerda —, daß kein einheimischer Geistlicher vorhanden ist, so daß zur Erfüllung dieses Entgegenkommens ein Nichtwende die wendische Sprache zum Gebrauch auf der Kanzel erlernen muß.

Auch unsere studentische Studienfahrt ist in einer bezeichnenden Art und Weise in den wendischen „Sprachenkampf" hineingezogen worden. In Nr. 8 der „Slovansky Prehled" vom Oktober 1935 — unsere Fahrt hatte im Juni stattgefunden — erschien folgende Bemerkung mit der Überschrift „Die Wenden": „Ende Juni reisten Studenten und Studentinnen aus Breslau mit Professor Steller in der Lausitz herum und bedauerten hierbei, daß das Wendenvolk absterbe, weil in der Schule das Wendische nicht mehr unterrichtet werde." Die Fassung dieser Notiz beweist bereits, daß ihr Inhalt unwahr sein muß. Die in meinen Ausführungen vorgelegten Beweisgründe entheben mich der Mühewaltung, dies noch besonders betonen zu müssen; ich tue es aber auch im Hinblick auf die studentischen Fahrtteilnehmer. Der nach fast einem halben Jahr eingebrachte Zeitungsvermerk läßt deutlich die Absicht erkennen und zeigt, mit welchen unlauteren Mitteln der „Sprachenkampf" geführt wird.

Die Vorgeschichte und die Rassenfrage müssen den zuständigen Stellen überlassen bleiben. Aber ich wiederhole hier die Feststellung des amtlichen Vertrauensmannes für Bodenfunde und Denkmalspflege des Kreises Hoyerswerda, daß das Gebiet der sog. Wendei auffällig leer an slawisch zu beurteilenden Bodenfunden ist. Die Rassenforschung hat sich in letzter Zeit mehr und mehr der Beobachtung dieses Gebietes zugewandt und eine große Anzahl von Belegen für den sog. nordischen Typus verzeichnen können. Neben dem ostelbischen Mischtyp mit fälischem Einschlag finden sich auffällig viele nordische Gesichtszüge. Wir stoßen hierbei jedoch auf die Schwierigkeit, daß alte Quellen die Slawen als blond und blauäugig bezeichnen, d. h. ihnen zwei äußere Merkmale der nordischen Rasse zuerkennen. Noch eigenartiger wird die Sachlage, wenn wir an die slawischerseits geäußerte These erinnern, die die Slawen überhaupt von Wandalen und Goten abstammen läßt. Von dieser These soll noch die Rede sein. Man ist versucht, die Erklärung so zu geben, daß ein deutsches Volkstum, vielleicht in einzelnen Teilen ein germanisch-wandalisches Volkstum, die wendische Sprache angenommen hat.

Auch die Nachrichten von der Wendenschlacht bieten einen Fingerzeig. Die Saale, dann die Elbelinie ist zeitweilig die Grenze der sorbisch-obotritischen Mark. Wir erfahren von Kämpfen gegen die Thüringer. Für unser Gebiet berichtet die Chronik von der Entscheidungsschlacht bei Tätzschwitz in der Nähe des Koschenberges, die zur Unterwerfung der „Wenden" führte. Die Dresdener Gemälde von Carl Haußmann stellen diese Begebenheit dar. Das erste Bild trägt die Unterschrift: „Im Jahre 933 n. Chr. wurden die Wenden unter König Heinrich I. in der furchtbaren Schlacht von Tätzschwitz endgültig besiegt, wobei der Markgraf Gero den tapferen Anführer Radbot erschlug. Die deutsche Kulturarbeit faßte von nun ab festen Fuß." Ich erwähne diese Angabe wegen des Namens des „wendischen" Anführers Radbot. Radbot ist ein germanischer Name, der uns in den friesischen Rechtsurkunden als Redbad entgegentritt. Das heißt, ein germanischer Häuptling ist der Führer des Wendentums gegen die nach Osten ausgreifende ottonische Macht. Wie ist das zu denken? Ist dieser Germane ein Renegat, der sich zum Wendenführer aufgeworfen hat? Das ist für jene Zeit schlecht denkbar. Zwangloser erklärt sich der Sachverhalt, wenn wir die heute allgemein anerkannten Anschauungen über die Lage Ostdeutschlands in jener Zeit zugrunde legen. Zu den seßhaft gebliebenen Germanenresten rücken in den ostelbischen Raum slawische Völkerschaften ein. Unser schlesischer Ort Nimptsch ist ja dafür neben anderen Zeugnissen ein deutliches Beispiel. Es dürfte keinem Widerspruch begegnen, in dem germanischen Teil der Bevölkerung die kriegerische Führerschicht zu sehen.

Auch die spätere mittelalterliche Kolonisation glauben wir in den Orts- und Flurnamen erkennen zu können. Dörgenhausen, das sich als thüringische Siedlung kennzeichnet, ist eine solche deutsche Nachsiedlung der Folgezeit. Heute ist es ein wendisch-katholisches Dorf. Somit ist deutsches Blut der Kolonisation und der späteren Zuwanderung im

Wendischen aufgegangen; d. h. die Deutschen haben die wendische Sprache angenommen. Auf Grund einer — wie bisher üblichen — nur auf Grund der Sprache, nicht aber des Blutes, bestimmten Volkstumszählung werden sie heute nun zum Wendentum (!) gezählt.

Überschauen wir den bisher behandelten Stoff, so ist zu sagen, daß die Wendei in ihrem volkskundlichen Eigengut die engsten Verknüpfungen zum germanisch-deutschen Volkstum zeigt. Rassenkundlich ist ihr Menschentyp durch weitgehend nordische und fälische Merkmale gekennzeichnet. So können wir als Volkskundler nur die weitestgehende Verbundenheit und Einheit des wendischen Volkstums mit der deutschen bodenständigen, bäuerlichen Volkskultur feststellen. Es bleibt als die einzige Trennung die wendische Sprache als slawisches Idiom. Wie ist das zu erklären?

Wir wollen die Antwort durch einige Beispiele geben, die feststehend zu belegen sind. Friesisches Stammestum hat sich von der Schelde bis zur Eider bewahrt, wenngleich seine Sprache bis auf geringe Reste durch das niederdeutsche Platt verdrängt worden ist. Daß der Deutsche in der Vergangenheit gerade der slawischen Sprache gegenüber oftmals eine geringe Widerstandsfähigkeit bewies, zeigt uns das Schicksal der Bamberkas, der aus der Gegend von Bamberg stammenden Siedler, die, im Posener Gebiet seßhaft geworden, ihre Sprache und ihren deutschen Volkswillen aufgaben, wenngleich sie noch deutsche Tracht und deutsches Brauchtum beibehielten und in ihrem wenn auch polonisierten Namen ihre Herkunft verraten. Das westgalizische Dorf Wilmesau ist der Hort einer einstmals größeren schlesisch-deutschen Siedlung. Die umliegenden Dörfer sind trotz ihres deutschen Blutes in Sprache, Volkskultur und Lebensart polonisiert. Wilmesau ist ein ringender Rest. Die im Hinblick auf die Sprache wirkenden Zusammenhänge finden mit einer Äußerung E. von Kortums in seiner Magna Charta von Galizien (Lemberg 1790, Par. 74) eine Erklärung: „Wenn man einen Slawen in eine Gegend bringt, die eine andere Sprache redet, so wird er mit dem Volke slawisch sprechen, ohne auch nur daran zu denken, daß ihn niemand versteht. Das Gegenteil wird ein Deutscher unter gleichen Umständen tun. Er wird in dem Augenblicke gleichsam seine Muttersprache vergessen und eher durch Zeichen reden, als daß er sich einfallen lassen sollte, Worte zu sprechen, die der andere nicht versteht." Die hier gekennzeichnete Haltung erklärt, wie es kommt, daß — gemessen an der Sprache — blutmäßiges Deutschtum artfremd geworden ist. Eine Rücksichtnahme auf den anderen, ein starkes Einfühlungsvermögen führen zu Erscheinungen, die schließlich einer Entfremdung der eigenen Art gleichkommen. Gegenüber den anderen genannten Beispielen hat aber die Wendei — abgesehen von der Sprache — im volkskundlichen Gut ihre deutsche Verbundenheit in geradezu vorbildlicher Weise bewahrt.

Manche erstaunlichen Zusammenhänge hat die Familienforschung erhellt. Auf diesem Wege entdeckte, wie mir kürzlich mitgeteilt wurde, eine „wendische" Familie, daß ihre Vorfahren erst im 16. Jahrhundert aus Westdeutschland nach der Wendei zugewandert waren. Aus den Urkunden

ließ sich — wie auch in Oberschlesien — Schritt für Schritt die fortschreitende Slawisierung des Familiennamens verfolgen. Diese Entdeckung hat diese bis dahin überzeugt „wendische" Familie dem deutschen Volkswillen wiedergewonnen. Andernfalls ist es aber gerade die Treue des deutschen Blutes, die, irregeleitet, zur Stütze und Hilfe des fremden Volkstums wird.

Wir kommen zum letzten Punkt. Wir sprechen stets von den Wenden als einem slawischen Stamm. Das ist uns so geläufig, daß es keiner Nachprüfung zu bedürfen scheint. Doch nichts ist umstrittener als diese anscheinend feststehende Tatsache. Im Gegenteil! Nichts ist verschwommener und unbestimmter. Zunächst muß hervorgehoben werden: kein slawisches Volk hat sich selbst als wendisch oder als Wenden bezeichnet. Der Name wird von den Deutschen gebraucht für die Völkerschaften, die im Mittelalter östlich der deutschen Altlande wohnen. Sodann ist es heute der Ausdruck, mit dem die Finnen die Russen bezeichnen: venäjä. So werden auch heute die slowenischen Siedler bei den Österreichern die Winden genannt.

In der älteren Überlieferung begegnet uns das Wort als die Veneti oder die Venedi, Οὐενέδαι bei Ptolemäus. Das älteste Vorkommen zeigt Plinius (Nat. Hist. 4, 97, geschrieben um 77): „quidam haec habitari ad Vistulam usque fluvium a Sarmatis, Venedis, Sciris, Hirris tradunt."

Tacitus erwähnt die Veneti im letzten Kapitel (46) der Germania (geschrieben um 98): „Hier endet Swebien. Ob ich die Stämme der Peukiner, der Veneder und Fennen zu den Germanen oder zu den Sarmaten rechnen soll, schwanke ich, wennschon die Peukiner, welche manche auch Bastarner nennen, in Sprache und Lebensweise, in Siedlung und Hausbau den Germanen gleichen ... Die Veneder haben viel von ihren Sitten angenommen; sie durchschweifen nämlich auf ihren Raubzügen die ganze Wald- und Berglandschaft zwischen Peukinern und Fennen, doch zählt man sie lieber zu den Germanen, weil sie Häuser bauen, Schilde tragen, gern und flott zu Fuß gehen, in all dem ein Gegensatz zu den Sarmaten, die auf Wagen und Rossen leben." Tacitus schwankt also zwischen germanisch oder sarmatisch, neigt aber zugunsten der germanischen Abstammung und Herkunft.

Die Ptolemäische Karte (Ptolemäus ist gegen 178 gestorben) verzeichnet die Wenden als ein an der Ostsee, die das „wendische" Meer heißt, wohnendes Volk; es ist zweifelhaft, ob ein slawisches Volk zu verstehen ist.

Die dem Ende des 3. Jahrhunderts zugewiesene Peutingersche Karte verzeichnet die Venedi Sarmaten zweimal; einmal in Dakien, das andere Mal zwischen Donau und Dnjestr. Wenn Lubor Niederle, Professor an der Prager Universität, in dem Manuel de l'antiquité slave, herausgegeben in Paris (1923), auf dieser Grundlage (S. 32) den Schluß zieht: „Les Vénèdes de la Baltique sont en toute certitude des Slaves", so erscheint mir diese Folgerung bis dahin durch nichts bewiesen. Es läßt sich aus diesen frühesten historischen Zeugnissen keine andere Feststellung treffen, als die, daß mit dem Namen Venedi, Veneti — den wir in dem Namen unserer Wenden wiederzufinden vermeinen — eine im Osten — etwa in der Weichsel-

gegend — wohnende Völkerschaft verstanden wird, die zum mindesten Tacitus der Abstammung nach geneigt ist, zu den Germanen zu rechnen. Erst der Geschichtschreiber des 6. Jahrhunderts, Jordanes, bringt die Namen Wenden, Veneder und Slawen zusammen zur Bezeichnung für ein Volk. Hierbei müssen wir aber für jene Zeit an die starken Völkerverschiebungen denken, die in und nach der Völkerwanderungszeit in Europa stattgefunden haben.

Die Hypothesen der Archäologen, wie Much und Kossinna, sehen in den Venedern der geschichtlichen Zeugnisse Vertreter der Nordillyrier in Ostdeutschland. Von Šachmatow und Peisker werden sie für Kelten gehalten, eine Ansicht, die jedoch von Vasmer und Buga (in dem Rosznik slawistyczny IV, 3. p. 189 und 25) widersprochen wurde.

Eine panslawistische Schau macht sich gern die Ortsnamen für ihre Zwecke zu eigen, in denen der Bestandteil „vind-“ vorkommt. Diese sind sehr zahlreich und zeigen ein großes Verbreitungsgebiet — von Gallien und der Bretagne bis zu den Ländern der Ostalpen —, eine Möglichkeit mehr, die ptolemäische Bezeichnung einer grande nation, μέγιστον ἔθνος, für das Slawentum zu stützen. Namen wie Vindana, Vindalun, Vindonissa, Vindeleia, Vendovera, Vindobriga, Pennovindos, Vindobala, Vindolana, Vindomova, Vindogladia, Vindogara finden sich in Gallien und in der Bretagne. In den Ländern der Ostalpen begegnen wir: Vindelici, Vindonianus vicus, Vindobona, Magiovindus, Vendidora usw. Es dürfte jedoch nicht angängig sein, diese Ortsnamen als „wendisch“ und damit als slawisch in Anspruch zu nehmen. Sie erklären sich zwangloser, wenn wir in ihnen als Bestandteil die Wurzel eines keltischen *vindo-* „weiß“ ansetzen. Dieser Ansicht pflichtet sogar das Manuel (S. 126) bei: „De même le nom de l'ancienne Vindobona, malgré la ressemblance apparente avec la forme tchèque Víden [Wien] «Vienne» et avec le nom de rivière Vĕdinja, n'est pas un nom slave, mais gaulois (vindos — bona).“

Wir sehen also, daß wir uns hier in einem Widerstreit wissenschaftlicher Ansichten befinden, daß die verschiedensten Meinungen verfochten werden, daß aber keine einen Grad der Wahrscheinlichkeit aufzuweisen hat, der ihr das Übergewicht sichert. Für uns wird wohl das taciteische Urteil von besonderer Wichtigkeit, das einzige überdies, das eine Bestimmung der Herkunft versucht, und diese neigt dazu — wie wir anführten —, die Venedi als germanisch zu bezeichnen.

Angesichts des nordischen Rasseneinschlags, der in den Lausitzen unverkennbar ist, und angesichts des volkskundlichen Tatbestandes, der — außer der Sprache — keinen Zug zeigt, der als unbestritten slawisch anzusprechen ist (im Gegenteil, wir haben den Zusammenhang mit dem deutschen Kulturgut Zug um Zug nachweisen können), ist mir der Gedanke gekommen, daß möglicherweise ein engerer Zusammenhang mit wandalischen Völkerschaften bestanden und fortgewirkt hat. Ich hatte diese Ansicht auch bereits auf der Studienfahrt geäußert. Immerhin hätte ich schwere Bedenken, diese Ansicht als Hypothese einem wissenschaftlichen Forum vorzulegen, um damit zu neuer Forschung und Nachprüfung an-

zuregen — wenngleich wir sehen, daß keine der zahlreichen zu unserem Thema geäußerten wissenschaftlichen Ansichten einen überragenden Grad von Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann —, wenn mir nicht hier von slawischer wissenschaftlicher Seite eine unerwartete Hilfe gekommen wäre.

Zunächst aber schalte ich noch eine sprachgeschichtliche Bemerkung ein. Schon früh ist die Ähnlichkeit der Namen angemerkt worden: etwa in der Vita Sancti Marini (8), in den Alemannischen Annalen von 798, bei Adam von Bremen (2, 18) u. a. Für die Weichsel, an der ja nach Plinius die Wenden wohnen, finden wir die alte Bezeichnung „Vandalicus amnis". Auf sprachgesetzlichem Wege läßt sich ebenfalls eine Gleichsetzung herleiten. Neben der Form Vandali ist die Fassung Vandili bezeugt; auf dieser Grundlage beruht die umgelautete Form mit dem Stammvokal e, vgl. die Wendle in Jütland. Sonst Vandalos, Tacitus Kap. 2; daneben stehen als belegte Formen Vandilii, Vandalii, Vindelici. Der Wechsel zwischen den Dentalen l und n im Austausch ist sprachgeschichtlich gesichert: lat. asinus wird über asilus zu nhd. Esel, ahd. segildor ist nhd. Segentor; schlesisch: Zacken, aber Zackelfall. Somit ist die lautgesetzlich mögliche Gleichheit der Wortformen wandili, Wendle und Wenden durchaus erwägenswert.

Immerhin hätte ich die Zusammenordnung mit den Wandalen unter größerem Vorbehalt geäußert, wenn er nicht bereits von seiten der slawischen Wissenschaft selbst erfolgt wäre. Dort allerdings im Sinne panslawistischer Bestrebungen in der Absicht, sogar das wandalische Volkstum als slawisch zu beanspruchen. In dem bereits erwähnten „Handbuch" finden sich in einem Abschnitt mit der Kapitelüberschrift „L'autochtonisme des Slaves" (S. 233) folgende Gedankengänge: Einmal: die jugoslawische und die polnische Geistlichkeit bringen den Ursprung der Slawen mit den Goten in Beziehung. Als Beweis verweist man auf das Epitaph des Fürsten Boleslaw vom Beginn des 11. Jahrhunderts, ferner auf den Beginn der Chronik von Kadłubek und Długosz, auf die Annalen des Priesters von Dukla und des Thomas von Spalato.

Vor allem aber beachte man folgende Stelle desselben Werkes (S. 233): „C'est d'abord des Vandales et des Gots de Germanie que furent rapprochés les anciens Polonais: on invoquait que les Polonais étaient établis précisément dans la région qu'avant le premier siècle de l'ère chrétienne les Vandales remplissaient du bruit de leur nom; on alléguait surtout la ressemblance de ce nom avec celui de «Vendes»."

Wenn uns eine solche Beweisführung durch die slawische Wissenschaft geboten wird, so ist es immerhin erlaubt, sie aufzunehmen und für die deutsche Forschung zu nutzen. Gewiß stehen diese Ausführungen von slawischer Seite mit der Absicht, die westwärts gerichteten Machtansprüche der Slawen zu unterstützen. Aber das Volk der Wandalen dürfte durch die alten Zeugnisse, z. B. des Tacitus, Kap. 2, und durch die Bodenfunde unwiderleglich als ein germanisches Volk gekennzeichnet sein. Es hat nach neuerer Erkenntnis blutmäßig und volkstumsmäßig fortgewirkt bis zu der

Zeit der mittelalterlichen Besiedlung. Hierfür wird die neuere Forschung noch mancherlei Einzelzüge beibringen können, wenden wir uns doch in vielen Punkten überhaupt erst heute diesen Forschungen unter einem völkischen Gesichtswinkel zu.

So zeigt auch dieses Beispiel, daß die volkskundliche Forschung im Gebiet des schlesischen Raumes auf Fragen stößt, die von entscheidender politischer Wertung sein können. Die deutsche Wissenschaft darf an diesen Fragen nicht vorbeigehen; sie hat hier eine bedeutende Verpflichtung gegen das deutsche Volkstum zu erfüllen. Gerade aber die „objektive", d. h. die vom Sachverhalt ausgehende, vorurteilslose Forschung führt uns hier zu Ergebnissen, die eine starke Bejahung des Deutschtums auf dem ostelbischen Raum notwendigerweise kenntlich machen. Dies gilt vor allem auch im Hinblick auf die Nachbarvölker, die diesen Raum als slawisch zu beanspruchen trachten. Der starken kulturpolitischen Werbung, die diese Länder für den ostdeutschen Raum entfalten, muß von deutscher Seite jedoch bei weitem mehr entgegengesetzt werden. Hier sind die schlesische Landschaft und ihre Menschen zunächst verpflichtet, die Kräfte im Kampf um die Selbstbehauptung und um den Erweis der Wahrheit wachzurufen und bereitzustellen. Es ergibt sich, daß kein Zug des sog. „wendischen Volkstums" als für die Wendei allein kennzeichnend oder gar als kennzeichnend slawisch in Anspruch genommen werden kann; vielmehr erweisen sich die engsten Verknüpfungen und Übereinstimmungen mit den Volkstumszügen der anderen deutschen Landschaften. Was den Namen anlangt, so zeigt eine genaue Prüfung der geschichtlichen Belege, daß die bisher allgemein geglaubte Ansicht als eines slawischen Stammesnamens durch nichts bewiesen ist. Vielmehr finden wir auch hier begründetere Zusammenhänge mit dem germanischen Volkstum erschlossen, die vor allem auch die Etymologie des Namens berücksichtigt. Hier ergab sich eine Gleichsetzung mit dem Stammesnamen der germanischen Wandalen (Wendle, Wenden), eine Annahme, die durch rassenkundliche und geschichtliche Tatsachen befürwortet, bereits durch Vertreter der slawischen Wissenschaft vorbereitet wurde. Vom Brauchtum aus gesehen fügt sich im Verein mit den eben gekennzeichneten Tatsachen mithin das sog. „wendische Volkstum" gleichwertig ein in die Reihe der anderen landschaftlichen und stammheitlichen Volkstumsarten, wie das bayrische, das hessische, das thüringische oder das schlesische und oberschlesische Volkstum, als ein Teil der großen Einheit des *deutschen* Volkstums.

Der Volkswille der Wenden war, befriedet innerhalb der deutschen Reichsgrenzen, dem deutschen Vaterlande zugewandt. Das beweisen die Heldenopfer derer, die im Kampfe für Deutschland fielen. Jetzt will eine feindvölkische Werbung die Wenden gegen das Deutschtum aufhetzen. Wendentum und Deutschtum werden in Gegensatz zueinander gestellt. Das ist ein tiefer, verhängnisvoller Irrtum. *Das Wendentum wurzelt in den germanischen Grundlagen des deutschen Bauerntums. Das wendische Volkstum soll seine überlieferungsgetreue Eigenart in Tracht, Sitte und Brauchtum weiterhin pflegen,*

aber es soll dies nicht als Gegensatz zum deutschen Volkstum empfinden, sondern, indem es Zug um Zug vergleicht, innewerden, daß das, was es als Bestes und Eigenstes heilig hält und pflegt, ein artgemäßer Teil der großen Einheit bäuerlicher deutscher Volkskultur ist.

Breslau.

Noch einmal der Weihnachtsbaum.

Von Otto Lauffer.

(Mit 3 Abbildungen.)

Der Weihnachtsbaum wird im Bereiche der deutschen Sitte durch nichts an Eindringlichkeit und an volksverbindender Kraft übertroffen. Wir sind uns deshalb alle einig, daß es sich dringend verlohnt, wiederholt auf seine Geschichte einzugehen. In der Beurteilung seines Alters und seiner ursprünglichen Bedeutung aber fallen die Meinungen noch immer weit auseinander.

G. Buschan sagt in neuester Zeit: „Der Weihnachtsbaum, der aus dem Ausschmücken der Räume unserer Altvordern zur Julzeit hervorgegangen ist, der Johannesbaum im Harz, der Questenbaum im Südharz, der Brautbaum in der Mark Brandenburg, die in der Volkskunst immer wiederkehrenden baumähnlichen Darstellungen, sind als Erinnerungen an altgermanische Vorstellung zu deuten. Er ist ein uraltes kosmisches Symbol der nordischen Rasse[1]).“

E. Fehrle hat es in einer Anzeige meines Weihnachtsbaumbuches mit mir abgelehnt, daß der Baum aus dem Paradiesbaum herzuleiten sei und als christliche Vorstellung bezeichnet werden müsse. Dann aber schreibt er weiter: „Ich bin überzeugt und werde es in einer besonderen Arbeit ausführlich begründen, daß der Weihnachtsbaum seine Wurzel im germanischen Lebensbaum hat, und daß die Lichter Lebenslichter sind, die selbstverständlich auch der Übelabwehr dienten. Denn alles Segenspendende ist zugleich ein Sinnbild für die Abwehr des Unsegens[2]).“ Der letzten Meinung habe ich schon früher unter Hinweis auf den Donnerbesen und das Windmühlenzeichen der niederdeutschen Backsteinmusterungen widersprochen. Man kann auch daran erinnern, daß in gewissen niederdeutschen Gegenden ein sonntäglich mit weißem Sand auf die schwarz berußte Herdwand gezeichnetes Baumbild üblich ist, dessen Name „Hexenbesen“ die ausschließlich übelabwehrende Bedeutung klar erkennen läßt. Im übrigen bleiben die weiteren Ausführungen von Fehrle abzuwarten.

Nachträglich will ich auch noch auf eine Äußerung von R. Karutz hinweisen, die allerdings für mein Gefühl völlig im Christlich-Symbolischen

---

[1]) Altgermanische Überlieferungen, 1936, S. 149.

[2]) Oberdeutsche Zs. f. Volksk. 9 (1935), 190.

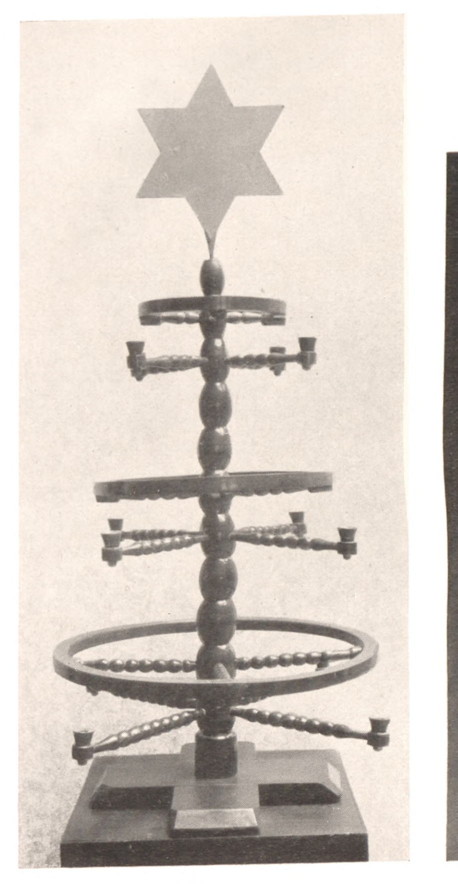


Abb. 1.
Quempasleuchter aus Dramburg.

Abb. 3.
Adventskrone aus Henkenhagen (Kr. Kolberg-Köslin).



Abb. 2.
Weihnachtspyramide aus Naugard.



verfließt: „Im Grunde“ — heißt es da — „ist er der Baum der Erkenntnis, der in der Erdenwinternacht das Menschenseelenlicht, die leuchtende Tat des Christus und die menschliche Sehnsucht nach seinem Lichte, die Verflechtung von Tod und Leben, den Sieg des Lebens, die Wandlung vom Sterben zum Auferstehen ausstrahlt. Aber die Lichter leuchten von der immergrünen Tanne, nicht etwa von einem Rosenstrauch; so ist der Weihnachtsbaum zugleich ein Symbol der Wandlung zum Licht und ein Symbol des unwandelbaren Lichtes; Symbol der Auferweckung aus Nacht und Tod und Symbol des inneren wachen Lebens[1].“ Mir ist das alles völlig unverständlich.

Einen Nachweis für frühes Vorkommen des Weihnachtsbaumes am Anfang des 16. Jahrhunderts glaubt Fr. A. Redlich in einem eigenen Aufsatz erbringen zu können. Er berichtet aus den Akten der Revaler Schwarzhäupter vom Jahre 1514, daß dort am Ende der Weihnachtstrünke ein Austragen zweier Bäume vorgenommen wurde, die auf dem Markte verbrannt und umtanzt wurden[2]. Aber mit der Geschichte des Weihnachtsbaumes als einer häuslichen und Familiensitte hat das gar nichts zu tun. Es gibt lediglich einen Beitrag zur Geschichte der bei anderen Gelegenheiten verwandten Festbäume[3].

Einen wirklich brauchbaren neuen Hinweis aber vermag ich aus der Schweiz zu geben, und wir werden damit wieder in die alemannischen Gebiete geführt, aus denen auch sonst unsere ersten Nachrichten stammen. Im zünftigen Leben des 16. Jahrhunderts tritt uns in Bern bei den Weihnachtsfeiern mehrfach ein Baum unter dem Namen „Dattelbaum“ entgegen. „Das eigentliche Kinderfest der Gesellschaften war das Dattelbaumschütteln, das von 1570 weg bezeugt ist. Gewöhnlich in der ersten oder zweiten Woche des Januar wurden die jungen Knaben, also bloß die männliche Jugend, mit Meth, Milch, Äpfeln, Birnen, Torten (Tateren) und Brezeln oder Lebkuchen (Offleten) bewirtet; bei diesem Anlaß fehlte nie ein Bäumlein, behängt mit allerlei Leckereien, das zum Schluß geschüttelt werden durfte. Daher die Bezeichnung ‚Dattelbaumschütteln‘, wohl abzuleiten von Dateren- oder Tortenbaum.“ Aus dem Jahre 1570 wird ebenso aus Bern berichtet, daß ein Knabe zu Tode fiel, der am Dattelbaumschütteln bei den Obergerbern teilnahm. Im Jahre 1603 wurden die Ausschreitungen beim Dattelbaumschütteln verboten. Von 1650 aber kamen diese Feiern auf den Gesellschaften langsam in Abgang und wurden nur noch in den Familien abgehalten[4]. Heute ist nach freundlicher Mitteilung von P. Geiger in der Schweiz, auch in Bern, von dem Dattelbaum nichts mehr bekannt. Man wird in dem dortigen älteren Schrifttum darauf achten müssen, und man wird auch zu fragen haben, ob der Name nicht doch einfach von der Dattel abzuleiten ist. Wenn das Dattelbaumschütteln

---

[1]) Aber von dem Baum der Erkenntnis, 1930, S. 141.

[2]) Ein neuer Beitrag zur Geschichte des Weihnachtsbaumes. Nd. Zs. f. Volksk. 13 (1935), 234—239.

[3]) Vgl. jetzt auch A. Spamer, Deutsche Fastnachtsbräuche, S. 40/41.

[4]) A. Zesinger, Das bernische Zunftwesen, 1910, S. 150 u. 154.

in der ersten oder zweiten Woche des Januar erfolgte, so richtete sich das offenbar lediglich nach dem Dreikönigstage.

Von Lichtern ist bei dem Dattelbaum, wie es scheint, noch nicht die Rede. Eine Bemerkung von G. Schreiber, daß ich im Zusammenhange mit der Kerze am Weihnachtsbaume „die sakralen Motive unterschätze", kann ich nicht gelten lassen; denn es muß immer wieder betont werden, daß die Ursprünge nicht im kirchlichen, sondern im weltlichen Bereiche liegen.

Für die Ausdehnung der Sitte des Weihnachtsbaumes im süd- und mitteldeutschen Lande gebe ich noch ein paar Nachträge. Jung-Stilling spricht in seinem 1793 veröffentlichten „Heimweh" von dem Weihnachtsbaum und gebraucht dabei den Ausdruck „Lebensbaum", offenbar im Anschluß an die damals bereits mehrfach aufgekommene kirchliche Deutung. Goethe sprach 1774 noch von einem „aufgeputzten Baum", und Schiller bestellte sich 1789 bei seiner Braut Lotte v. Lengefeld „einen grünen Baum". Die Namen Weihnachtsbaum oder Christbaum waren damals also noch nicht in allgemeiner Geltung.

Über das im Verlaufe der letzten hundert Jahre vollzogene Auftreten der ersten Christbäume in Tirol hat A. Dörrer im „Tiroler Anzeiger" vom 24. Dezember 1935 eine dankenswerte Zusammenstellung gegeben. In Luxemburg bestand um 1880 örtlich der Brauch, „auf Weihnachten die Kirche mit immergrünen Pflanzen, so z. B. mit Walddisteln, Tannenzweigen usw., auszuschmücken". E. de la Fontaine hielt das für einen alten Brauch, der sich örtlich erhalten habe. Viel eher dürfte es in der Kirche damals ein junger Brauch gewesen sein[1]).

Für Norddeutschland muß auf das im Jahre 1701 zu Helmstedt erschienene Buch von J. D. Joachim Hildebrand, „De diebus festis", verwiesen werden. Von einem Weihnachtsbaum ist dort noch keine Rede. Unter Bezugnahme auf Gregor von Nazianz (gestorben um 390) erwähnt er nur, daß man in frühchristlicher Zeit die Türen bekränzt habe, er spricht auch von den in der Christnacht angezündeten Lichtern. Über die Weihnachtsgeschenke sagt er (p. 23): „Denique in nostris ecclesiis nocte natali parentes varia munuscula, crepundia, cistellas, vestes, vehicula, poma, nuces etc. liberis suis donant, quibus plerumque virga additur, ut metu castigationis eo facilius regantur. Dantur haec munuscula nomine S. Christi, quem per tegulas vel fenestras illabi, vel cum angelis domos obire fingunt." Hildebrand glaubt, daß diese Sitte der Geschenke auf die antiken Saturnalien zurückzuführen sei.

Bezüglich der im Norden und Osten Deutschlands früher üblichen Weihnachtspyramiden, von denen die nordfriesischen Weihnachtsgestelle nur eine Abart bilden, ist zu bemerken, daß das Pommersche Landesmuseum in Stettin neuerdings eine Pyramide aus Wollin[2]) und eine solche aus

[1]) Luxemburger Sitten und Gebräuche, 1883, S. 7. — In Lippe war der Baum in vielen Häusern noch am Anfang dieses Jahrhunderts unbekannt.

[2]) Abgebildet im Erwerbungs- und Forschungsbericht für 1935, S.-A. aus Baltische Studien N. F. XXXVII. 1935.

Naugard, einen sog. „Quempasleuchter“[1]), erworben hat. Aus Riga, wo wohl ursprünglich auch die Pyramide in Gebrauch war, hören wir, daß dort der Weihnachtsbaum anscheinend in der Zeit zwischen 1815 und 1840 durch einen lutherischen Prediger in den deutschen Familienkreisen eingebürgert sei, in den Kirchen erst seit den neunziger Jahren[2]).

Nun aber kommt, wie es scheint, eine Überraschung. Dieselbe knüpft sich an die Gestalt eines Mannes mit Namen Achatius Filliborn (geb. Februar 1640, gest. 4. März 1712), der nach einem Schulbesuch in Königsberg und nach allerlei schwedischen, ungarischen und polnischen Kriegsdiensten im Jahre 1687 in Danzig auftaucht. Hier war er zuerst Vorsänger an St. Jacobi, dann an St. Marien. Zugleich war er Lehrer an der Pauperschulklasse der Marienschule und daneben Mitglied der Ratskapelle an St. Marien. In den Jahren 1696 bis 1706 — mit Ausnahme des Jahres 1704 — hat er alljährlich ein Weihnachts- und Neujahrsglückwunschgedicht an seine Gönner, den Rat usw. im Druck veröffentlicht, wenigstens sind diese zehn Stücke in einem Sammelbuche der Danziger Stadtbibliothek erhalten[3]).

Eins der Weihnachtsgedichte führt nun den Titel: „Der Heilige Christ-Baum / Welcher Daß Er sich auch dieses neu-angehende 1698ste Christ-Jahr Unsern Regenten-Bäumen / Den Bäumen der Gerechtigkeit / Den Pflantzern des Heyls / Den Pflantzen des Herrn zum Preise / und Allen die begierig sind mit Früchten der Gerechtigkeit erfüllet zu seyn / je mehr und mehr mittheilen wolle / Wünschet von Hertzen / und verlanget unter Ihrem Schatten sich zu erquicken Achatius Filliborn / Vorsinger der Marien-Kirchen / und daselbst Lehrer der armen Schüler. Druckts Johann Zacharias Stolle[4]).“ Das Gedicht hat im ganzen dreißig Verse und beginnt folgendermaßen:

„Es hat ein jeder Baum gewisse Blüth' und Zeit /
Der fängt im Märtz schon an zu wachsen und zu grünen /
Und kan den Menschen früh mit seinen Früchten dienen /
Ein anderer legt im May erst ab sein Winter-Kleid /
Sind also nicht zugleich auf einmahl zu genießen /
Ja viele pflegen gar die Arbeit nicht versüßen.“

Ob nun zwar niemand nicht / diß wird in Abred seyn /
So möcht(e) man doch wohl gar leicht in Zweiffel ziehen /
Daß ein gewisser Baum im Winter solle blühen /
(Wie Baum-Erfahrene aus Nachricht zeugen ein /)
Der in der Christ-Nacht schon belaubet anzusehen /
Ja schon zu solcher Zeit in voller Frucht soll stehen.

---

[1]) Abb. bei W. Borchers im Pomm. Handwerksblatt vom 26. März 1936; vgl. unsere Abb. 1; weitere pommersche Stücke s. Abb. 2 und 3.

[2]) Redlich a. a. O.

[3]) Nach Angaben des Herrn Bibliotheksdirektors i. R. Dr. F. Schwarz in Danzig.

[4]) Ich verdanke diese Kenntnis einem Aufsatz in den „Danziger Neuesten Nachrichten“ vom 24. Dezember 1935, auf den mich Dr. Helm. Thomsen-Hamburg, hingewiesen hat.

Vielleicht hat dieses wohl ein müßger Kopf erdacht /
Das tumme Pöbel-Volck zum Aberwitz zu bringen /
Und ihm nach seiner Kunst dadurch was abzuzwingen /
Der von der Wahrheit sonst nicht gar zu viel gemacht /
Denn was kan die Begierde / Der Geitz mit List und Räncken /
Daß man es glauben solt / sich leichtlich nicht erdenken.

Dahero der Gebrauch gantz Zweiffels-frey entstand /
Daß man den Kindern pflegt den Christ-Baum aufzusetzen /
Woran des Kindes Hertz sich höchlich kont' ergetzen /
Weil es viel Kinderspiel / viel Puppenwercke fand.
Das wuste denn das Kind mit Freuden abzuschütteln /
Und solchen Christ-Baum nur mit Danck-Gebeth zu rütteln.

Solt nicht bey uns auch noch daher gebräuchlich seyn /
Daß auf dem Christ-Marckt sich dergleichen Bäume finden /
So die Verkäuffer voll mit frembder Frucht bebinden /
Damit der Kauffer sich stell desto eher ein.
Von diesem Christ-Baum bricht man noch die süßen Gaben /
Woran die Kinder Freud' und ihre Wonne haben."

Die restlichen Verse haben mit dem Christbaum nichts mehr zu tun. Sie geben unter Bezugnahme auf allerhand Baumsagen symbolische Baumdeutungen, insbesondere auf Christus, und zum Schluß die Weihnachtswünsche für den König August und für Bürgermeister, Rat und Bürgerschaft von Danzig.

Es ist kein Zweifel: Filliborn spricht im Jahre 1698 von fruchtbehangenen Bäumen, die man auf dem Christmarkt zu Danzig kaufen konnte, und er gebraucht dafür den Namen Christbaum. Von Lichtern spricht er nicht. Wären sie auf den Bäumen vorhanden gewesen, so hätte er sie bei all seinen verschiedenen Deutungsbestrebungen sicher erwähnt. Man müßte demnach annehmen, daß um 1700 geputzte aber lichterlose Bäume neben den sonst im Osten üblichen Lichtpyramiden in Gebrauch gewesen seien. Ist es denkbar, daß südwestdeutsche Zuwanderer schon damals einen Christbaum mit nach Danzig gebracht haben? Nur ein sehr genaues Aufachten auf die Formen der älteren ostdeutschen Weihnachtsfeiern wird auf diese Frage eine Antwort erteilen können.

Im Staatsarchiv zu Hamburg findet sich ein Schreiben des Registrators der Landherrenschaft E. Lübbers an den Landvogt Odemann in Billwärder, das datiert ist: „Hamburg am Tage der mit Zuckerwerk und Lichtern behangenen Tannenbäume 1828." Herr Archivrat Dr. Kellinghusen, dem ich diesen Hinweis verdanke, bemerkt hierzu, wie ich glaube mit Recht, diese Datierung scheine zu beweisen, daß die Sitte des geschmückten Tannenbaumes im Jahr 1828 in Hamburg zwar schon allgemein bekannt war, aber doch noch als etwas Neues und Ungewöhnliches empfunden wurde.

Hamburg.

Der Scheunenbau im österreichischen Donauraum.

Von Adalbert Klaar.

(Mit 6 Abbildungen.)

Vorliegende bautechnische Untersuchung umfaßt das Gebiet der beiden österreichischen Bundesländer Ober- und Niederösterreich. Diese bilden heute durch erdkundliche und geschichtliche Gegebenheiten eine gewachsene Einheit. In ihrer Mitte werden sie in Westostrichtung von der Donau durchströmt, reichen gegen Norden über den Steilhang der böhmischen Masse bis zu den Randgebirgen der böhmischen Beckenlandschaft; nach Süden greifen sie schon tief in den Ostalpenzug ein. Drei Donauzuflüsse grenzen diesen Raum seiner Breite nach ab. Der Inn im Westen gegen Bayern, die March im Osten gegen die Karpathenländer, und nahe der Mitte bildet die Enns die Landesgrenze von „Österreich ob und nieder der Enns".

Dieses Land war in der Römerzeit Limesgebiet des Imperiums, in der späteren Zeit Durchzugsweg der Völkerschaften. Seit dem 6. Jahrhundert beginnt es in der Stromrichtung, von Westen her, bajuvarisches Siedelland zu werden. Seit Karl dem Großen bis tief ins Mittelalter ist es Reichsmarkgebiet gewesen. Als bajuvarischer Siedelraum und deutsches Markgebiet gehört es zu den kräftigsten und frühbesiedelten Kolonialländern des deutschen Ostens im Mittelalter. Dies tritt uns nicht nur in seiner Geschichte, sondern auch heute noch in seiner Siedellandschaft, den Siedlungs- und Hausformen entgegen.

In diesem Donauraum herrscht in Sammel- und Streusiedlung, also bei Dorf und Einzelhof, der Gehöftebau vor. Um einen vierseitigen Hof stellen sich vier typenhaft ausgeprägte Hausbauten. Kleine Nebenbauten fügen sich diesen ein oder ordnen sich in Streulage um das Gehöft. Zu den Hausbauten zählen wir: Einen Wohnspeicherbau, der zugleich Feuerhaus ist, Stallbauten, Schuppen und die Scheune, hier Stadel genannt. Sie umstellen den Hof an allen vier Seiten als locker umbauten Vierseithof, als geschlossen verbauten Vierkant oder als an drei Seiten umbauten Dreiseithof. Im alpinen Gebirgsteil herrscht, neben unregelmäßigen Formen des Drei- und Vierseithofes, noch zuweilen der Haufenhof vor.

Von den vier Hausbauten weist der Wohnspeicherbau einen dreiteiligen Grundriß auf. Dieser läßt sich auf einen Zusammenbau vom ebenerdigen Wohnfeuerraum mit Vorhaus, mit einem zweigeschossigen Speicherbau zurückführen. Das Vorhaus ist heute Mittelteil oder Flurteil des Hauses, die Seitenteile enthalten Wohn- und Speicherräume. Im ältesten Siedelraum beider Länder, das ist vom Inn bis zur Traisen südlich der Donau, dem Gebiete der Haufendörfer und alten Einzelhöfe, herrscht das sog. „durchgängige Flurhaus" vor. Das Vorhaus ist ein unbeheizbarer Raum mit zwei traufenseitigen Eingängen. Im ganzen übrigen östlichen und nördlichen Siedelraum, der vorwiegend von der planmäßigen Kolonisation nach dem Jahr 1000 besiedelt wurde, ist das durch eine Rauchküche „abgeriegelte

Flurhaus" mit nur einer traufenseitigen Haustüre die Regel. Die anderen Hausbauten des Gehöftes sind Einraumbauten, die nur gelegentlich durch Scheidewände unterteilt werden.

Für den Wohnspeicherbau und für die Stallbauten war einst nur der Holzblockbau in Anwendung. Die Schupfen und die Scheune sind Holzständerbauten. Wir haben also in unserem Gehöftebau zwischen zwei bautechnisch grundsätzlich verschiedenen Holzbauweisen zu unterscheiden. Jene Häuser, die zur Behausung von Mensch und Tier dienen, sind aus dichtgefügten, waagerechten Holzbalken gezimmert; die Futterhäuser, die der Unterbringung von Ernte und Geräten dienen, werden durch einen Gerüstbau aus senkrechten Ständern mit waagerecht verbindenden Balken abgebunden und mit einer leichten Bretterschalung nach außen verkleidet. Klimatische und wirtschaftliche Bedingungen und nicht zuletzt stammesartliche Überlieferungen mögen beide Bauarten in diesem Gehöftebau nebeneinander zur Anwendung gebracht haben.

Von den Holzständerbauten nimmt die Scheune, also der Arbeits- und Speicherbau für die Getreideernte, eine besondere, bautechnisch wichtige Typenform an. Der Grundriß bildet ein Rechteck mit den Seitenverhältnissen von 2 : 3 bis 1 : 2. Über diesem Rechteck baut sich die Scheune als Einraum auf, der aus niederen Seitenwänden und einem hohen Satteldach, seltener einem Walmdach, besteht. Der Scheunenraum wird der Länge nach in der Regel in drei Joche gegliedert. Das schmale Mitteljoch umfaßt die Quertenne, einen Durchfahrtsraum in Bodenhöhe mit den beiden traufenseitig angeordneten Toren. Die breiten, oft quadratischen Seitenjoche enthalten die Lagerräume der Ernte, die Bansen, auch Ösen genannt. Die Abteilung und Umgrenzung der Joche erfolgt durch die Gebinde. Dies sind Holzständergerüste, die aus senkrechten Ständern (Säulen) und waagerechten Balken gezimmert werden und die Bauform der Scheune konstruktiv bestimmen. In das Gebinde dieser Ständergerüste ist auch das Dachgerüst baulich einbezogen und bildet mit dem Wandbau eine konstruktive Einheit. Auf das Gerüst der Gebinde wird die Dachhaut gelegt. Sie ist ein vom Gerüst baulich ganz gesondertes Gebilde, das aus einem besonderen Balkennetz und dem Deckbaustoff besteht. Bei Steilneigung herrscht eine Schaubenstrohdeckung vor, bei Flachneigung, die nur im südlichen Innviertel gegen Salzburg vorkommt, das Legschindeldach.

Je nach der Landschaft und ihrer wirtschaftlichen Einstellung auf Getreidebau oder Viehwirtschaft, jedoch auch nach der Größe erbgesessenen Bauerntums, finden wir drei Größentypen im Scheunenbau. Im oberösterreichischen Innviertel, dem ältesten bajuvarischen vorkolonisatorischen Siedelraum, sind die großräumigsten Anlagen anzutreffen. Die Grundform der dreijochigen Scheune wird durch Angliederung neuer Joche zu 4—6jochigen Bauten. Daher sind 2—3 Quertennen dort keine Seltenheit. Diese Bauten haben Breitenmaße von oft über 15 m und Längen über 30 m. Im anschließenden, gleichfalls altbesiedelten oberösterreichischen „Landl", dem Getreidebauraum zwischen Traun und Enns, und auch östlich der Enns im niederösterreichischen oberen Wienerwaldviertel, kommt

eine mittelgroße Bauform vor. Sie deckt sich mit der Verbreitung des Vierkants und ist dieser Gehöfteform entsprechend als langgestreckter, schmaler Bau in die gesamte Baumasse des Gehöftes eingebunden. Die Scheune tritt daher außen nur durch mächtige Torbauten und die Bretterschalung der Wände in Erscheinung, welche, streng symmetrisch angeordnet, eine Schauseite des Gehöftes ausbilden. Dies entspricht der barocken, schloßartigen Bauform des Vierkant ebenso wie der Absicht, sämtliche Hausbauten dieses Gehöftes unter eine gemeinsame First- und Traufenkante zusammenzuschließen. Im ganzen übrigen Donauraum herrscht eine Kleintype vor, die wieder die Dreijochigkeit streng einhält und demnach aus einer Quertenne, zwei Bansenräumen und den vier Gebinden besteht. Diese Type erfüllt den ganzen Norddonauraum vom oberösterreichischen Mühl-Ais-Viertel über das niederösterreichische Waldviertel bis ins Weinviertel. Ferner umfaßt diese Type das Alpenvorland vom Traunsee bis in den Wiener Wald und das Wiener Becken. Dieses Verbreitungsgebiet der Kleintype deckt sich in wesentlichen Linien vollkommen mit dem Vorkommen mittelalterlicher, planmäßiger Dorfanlagen und später Streubesiedlung. Eine Beobachtung, die uns tiefen Einblick in das Wesen der mittelalterlichen Kolonisation gibt.

Nach ihrer Außenerscheinung würden diese drei Scheunengrößen drei verschiedenen Bautypen zuzuzählen sein. Die Gerüstkonstruktion ihrer Gebinde läßt jedoch alle auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen. Diese Wurzel entspringt der Baugepflogenheit des bajuvarischen Stammes, die uns in der Aufzeichnung der „Lex Bajuvariorum“ vom zweiten Viertel des 8. Jahrhunderts bekannt gegeben wird[1]). Darin ist ausdrücklich von einem Holzsäulenbau die Rede, der nur ein Pfettendach getragen haben kann. Wie schon Otto Gruber[2]) den Gerüstbau des Schwarzwaldhauses in Beziehung zur Lex Bajuvariorum setzt und ihn als Ständerpfettenbau nachweist, so können auch wir den Gerüstbau unserer donauländischen Scheunen in Beziehung zu diesem alten bayrischen Rechte setzen.

Um diese Annahme zu beweisen, beachten wir den konstruktiven Aufbau der Gebinde verschiedener Scheunengrößen. Abb. 1 u. 2 zeigt uns die Großform der Innviertler Scheune, Abb. 3 gibt die Kleinform der dreijochigen Scheune alter Bauart wieder. Wir beobachten bei beiden Gebinden einen durchlaufenden Mittelständer, der als die Firstsäule im besagten Recht bezeichnet wird[3]) und als eines der größten und wichtigsten Bauglieder in diesem Gerüstbau zu gelten hat. Er ruht mit seinem Fußende im Erdboden oder auf mächtigen Steinquadern. Das Kopfende der Firstsäule trägt die waagerecht gelagerte Firstpfette, ein charakteristisches Bauglied des Pfettenrofendaches. Neben dieser Firstsäule, in der Ebene des ihr zugehörigen Gebindes, finden wir nur bei der Innviertler Scheune, selten bei der Mitteltype des Vierkants, in gleichen Abständen zwei gleich

[1]) K. Beyerle, Lex Bajuvariorum, Lichtdruckwiedergabe der Ingolstädter Handschrift des bayrischen Volksrechtes, München 1926, S. 52ff.

[2]) Deutsche Bauern- und Ackerbürgerhäuser, Karlsruhe 1926, S. 20ff.

[3]) Beyerle S. 114ff. von Brandlegung an Häuser Titl. X, S. 118 Punkt 7.

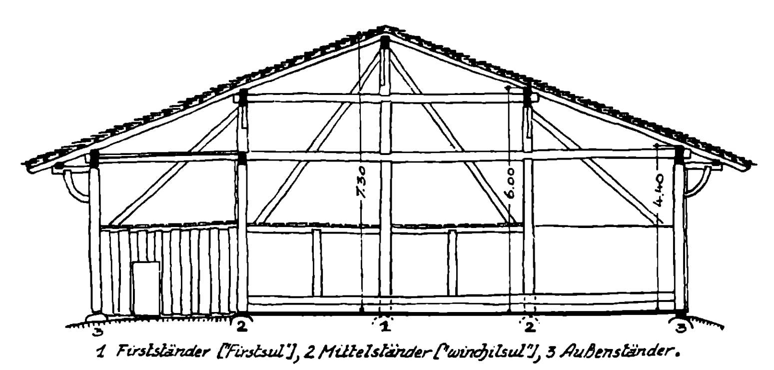


Abb. 1. Fünfständerscheune aus dem Innviertel in Oberösterreich.

hohe niedere Säulen, die ebenfalls in der Lex Bajuvariorum genannt und dort als „winchilsul" bezeichnet sind[1]). Auch sie ruhen auf Steinblöcken und tragen die sog. Mittelpfetten. Diese werden bei älteren Bauten häufig als Doppelbalken mit besonderer Biegefestigkeit ausgestattet. Sie umklammern mittels Verplattung einen waagerecht gelagerten Sperriegel, den Spangenbalken. Dieser reicht von einer Mittelpfette zur anderen und kreuzt die Firstsäule mittels Verplattung. Eine gleiche Gerüstabbindung erfolgt, der Dachneigung entsprechend tiefer, mit dem äußeren Ständerpaar, das

[1]) Ebda S. 118 Punkt 8.

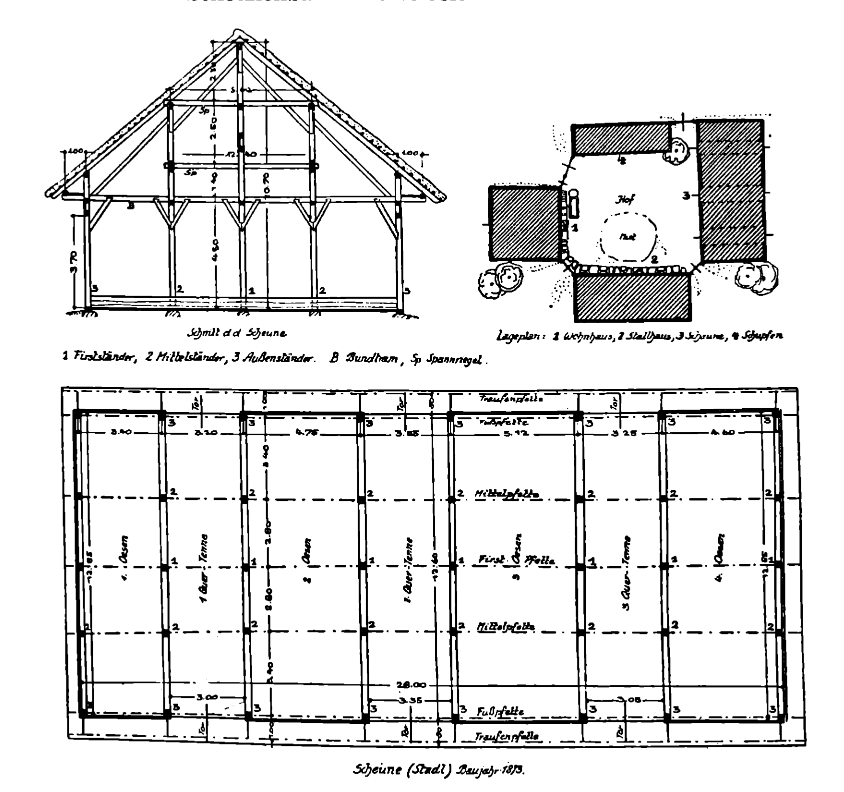


Abb. 2. Einzelhof: Bauer in Leithen, Haus Nr. 18 in Schilden, Gem. Pramet Bezirk Ried im Innkreis, Oberösterreich.

gleichfalls in der Lex als „exterioris ordinis columna angularis" an den Giebelgesparren und als „illae aliae columnae huius ordinis" an den Mittelgebinden angegeben wird[1]). Auf diesem äußeren Ständerpaar ruhen, ebenfalls oft als Doppelbalken, die Fußpfetten. Auch diese umklammern einen waagerechten Sperrbalken, der, Bundtram genannt, die beiden Mittelsäulen und die Firstsäule kreuzt.

Ständer, Balken und Pfetten bilden somit ein konstruktiv einfaches, aber sicher verstrebtes Gerüst, das bei größeren Ausmaßen noch durch Streben, Büge und Windhölzer versteift wird. Wesentlich bleibt, daß die fünf Pfetten von fünf Holzsäulen getragen werden, die nur senkrecht wirkende Lasten aufzunehmen haben und an ihrem Fußende durch keinerlei Schwellholz verbunden sind. Ist ein solches bei den Tennengebinden vorhanden, so dient es nur zur Lastverteilung des starken Bohlenbelages des Tennbodens. Welche bauliche Belastung diesen fünf Säulen und den Pfetten zugesprochen wird, geht aus den Querschnittmaßen der Balken hervor. So haben die Firstsäulen nicht selten 30—40 cm Kantenbreite und sind aus einem Baumstück von 9—12 m Höhe gearbeitet. Die First-

[1]) Ebda S. 118 Punkt 9 und 10.

pfette, die immer nur als ein Balken angeordnet ist, mißt 25—35 cm Höhe. Doppelpfetten erreichen Höhenquerschnitte von 60 cm.

Mit der Pfettenstellung ist die Dachneigung gegeben. Die Gerüste werden nach ihrer Abbindung von der Dachhaut „zugeplattelt". Die Dachhaut besteht aus dem Traggerüst und dem Deckbaustoff (Stroh, Schindel, Ziegel). Das Traggerüst unserer Scheunen besteht aus den Rofen und Latten. Die Rofen sind oft ungleich starke, mitunter sogar baumwälzig belassene Balken, die in gleichen Abständen senkrecht zu den Pfetten und auf diese gelegt werden. Durch Holznägel sind sie an die Pfetten aufgehängt, um so ein Abrutschen zu verhindern. Auf die Rofenlage werden die dünneren Holzlatten genagelt und an diese die Schaubenstrohdeckung aufgebunden oder die Legschindel geschichtet.

Die in unserem Landschaftsraum weitaus überwiegende Kleintype hat, wie Abb. 3 zeigt, nur drei Ständer, jedoch auch fünf Pfetten. Die Übereinstimmung mit der Lex ist aber auch hier gegeben. Der Mittelständer dieses Dreiständerbaues entspricht der Firstsäule. Die beiden Mittelsäulen (winchilsul) sind entfallen, und nur die beiden Außenständer mit der charakteristischen Doppelpfettenlage sind geblieben. Auch hier bindet ein Spannriegel, der wieder Bundtram genannt wird, das Ständerpfettengerüst in Fußpfettenhöhe ab.

Eine wesentliche Veränderung tritt im Dachteil dieses Gerüstbaues auf. Es betrifft vor allem die Unterstützung der beiden Mittelpfetten und bei kleineren und jüngeren Gerüstarten auch die der Firstpfette. Zunächst werden auf jeden Bundtram, der Dachneigung entsprechend, zwei schräggestellte Balken aufgesetzt. Diese kreuzen sich scherenartig am First und werden hier überplattet. In der Mitte ihrer freien Länge sind sie durch einen waagerechten Sperrbalken miteinander verbunden. Dieser Sperrbalken wird von den Zimmerleuten die „Sperrhaxe" genannt, wonach die ganze derartige Dachkonstruktion ihre Bezeichnung erhält. Die Sperrhaxe darf nicht mit den Kehlbalken der Sparrendächer verwechselt noch von diesen abgeleitet werden, denn sie ist nur bei den Gebinden anzutreffen und ganz anders konstruiert. Ihre Länge ragt über beide Schrägbalken hinaus und ist nicht wie der Kehlbalken mit Sparren versetzt, sondern überplattet. Es bilden sich an den Kreuzungspunkten der Sperrhaxe mit den Schrägbalken sog. „Ixen", in die die Mittelpfetten gelegt werden. Auch in die Ixe beider Scherenbalken am First wird die Firstpfette gelegt. Mit dieser Gebindeform konnte die alte Pfettenlage und -zahl, die zur Rofenbildung der Dachhaut unerläßlich war, beibehalten werden und so auch kleinere Bauten, wie die Fünfständerbauten, zugeplattet werden. Die Spannweite dieser Dächer mit Sperrhaxendachstuhl schwankt zwischen 6,5—12 m. In der Regel beträgt sie 8—10 m.

Durch die Gerüstabbindung von Scherenbalken und Sperrhaxe war eine Unterstützung von drei Pfetten durch Säulen vom Boden her unnötig geworden. Auch die Firstsäule, die noch bei älteren und größeren Bauwerken bis zum Kreuzungspunkt der Scherbalken emporreicht, wurde als raumengend bald aufgelassen. Sie verkümmerte entweder zur Sproß-

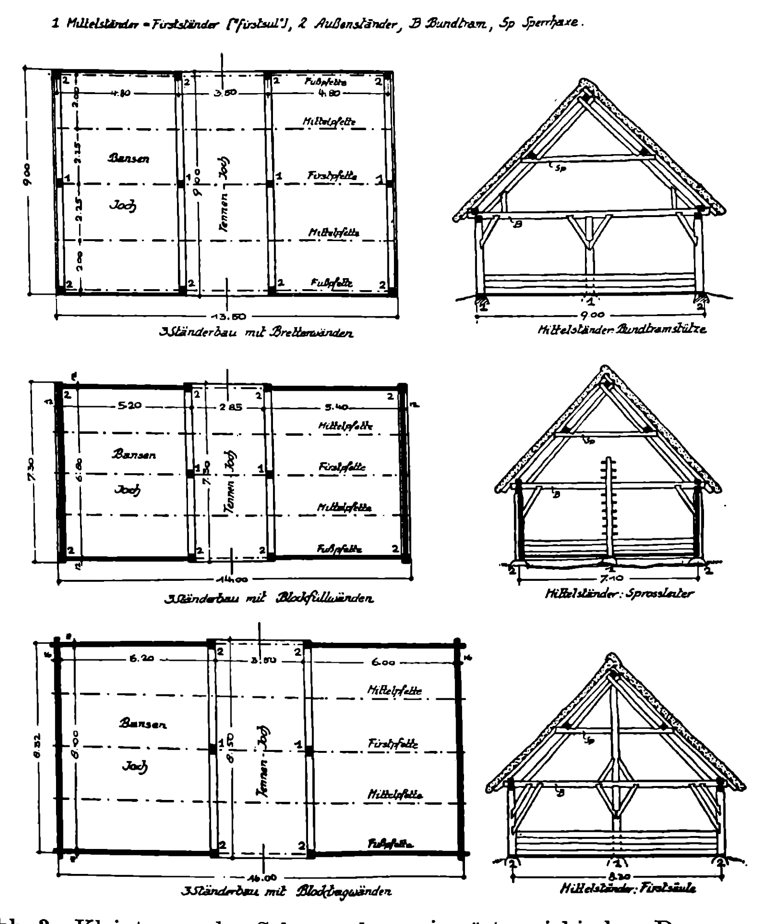


Abb. 3. Kleintypen des Scheunenbaues im österreichischen Donauraum.

leiter, die etwas über den Bundtram in den Dachraum hineinreicht, oder wurde zur Mittelstütze des Bundtrames. Als Bundtramstütze ist diese Restform der Firstsäule bei allen Scheunenbauten der dreijochigen Kleintype zu finden.

Das Gerüst der mittleren Scheunengröße entspricht in den meisten Fällen der eben besprochenen Kleinform; ist also ein Dreiständerbau mit fünf Pfetten. Wohl tritt bei größeren Bauwerken noch öfter die durchlaufende Firstsäule auf. Weit mehr ist der Gerüstbau der Mitteltype im Dachgebinde von Mischformen des Pfettensparrendaches beherrscht; ein deutlicher Hinweis für die an sich späte Ausbildung der Vierkantform.

Beachtung verdient noch die Bauart der Scheunenwände. Die große Innviertler Scheune, der Mitteltyp und die weitaus meisten Kleinformen weisen eine senkrecht gestellte Bretterschalung als Außenwandbildung auf. Diese wird an schwache Querriegel und an die Fußpfetten aufgenagelt. Auch die großen Steilgiebel sind so abgedichtet. Damit wird von außen her

das ganze Scheunengerüst verdeckt, und nur die Kopfenden der Pfetten und Bundträme ragen über die Schalung hinaus.

In den mittelalterlich besiedelten holzreichen Gebieten des Mühl- und Waldviertels nördlich der Donau, seltener im Siedelraum der Voralpen, finden wir Scheunenwände in Blockbau gezimmert. Zwei bautechnisch verschiedene Arten kommen nebeneinander vor. Die Blockwand als tragende und als Füllwand. Bei ersterer Bauart entfallen an beiden Giebelseiten die Ständergerüste bis zur Traufenhöhe. Die Blockwand reicht, an den Ecken im Hackenblattverband sorgsam gebunden, bis zum Bundtram des Dachgerüstes, der ebenso wie die Fußpfetten als Endbalken auf die Blockwand aufgesetzt ist. Ist die Blockwand nur Füllwand, dann bleiben die Eckständer der Giebelgebinde bestehen, und nur der Mittelständer entfällt zuweilen. In die Ständer wird dann die Blockwand eingenutet. Wir haben es also in diesem Falle mit einem Ständerblockbau zu tun, der gleichfalls zu den ältesten Bauweisen zu zählen ist (Abb. 4).

Die bautechnische Untersuchung der Gerüste bei den drei Scheunengrößen beweist uns, daß wesentliche Konstruktionsarten übereinstimmen und diese mit den Aufzeichnungen in der Lex in Einklang zu bringen sind. Vor allem ist das Vorkommen der Firstsäule in allen drei Typen für die Übereinstimmung wesentlich. Der Nachweis für die „Winchilsul", das ist für die zwei Mittelständer, konnte nur noch für den Fünfständerbau der Innviertler Scheune erbracht werden. Das Außenständerpaar ist wieder bei allen Typen nachzuweisen. Dieses Außenständerpaar bei dem Dreiständergerüst als die „winchilsul" zu bezeichnen, wäre konstruktiv unrichtig, denn sie tragen die Fußpfetten und nicht die Mittelpfetten. Es stünde dies auch im Widerspruch mit dem Wortlaut der Rechtsaufzeichnung, die ausdrücklich Mittel- und Außensäulen unterscheidet. Ob mit dem Ausdruck „Spanga" in der Lex, in der Gruber vorsichtig genug ein Rahmenholz der Außenwände sieht, nicht doch ein waagerechter Balken in der Gebindeebene zu erkennen ist, wäre noch worttechnisch von hierzu berufener Seite zu untersuchen. Nennen doch die Zimmerleute heute die zum Bundtram gleichlaufenden höher gelegenen Hölzer die „Sperr- oder Spannbalken"!

Ferner ist auf die häufige Dreijochigkeit bei allen drei Größentypen hinzuweisen. Sie erscheint uns als ein Kennzeichen ältester Bauweise für Einraumbauten zu sein. Das stets schmaler gehaltene Mitteljoch der Scheune umfaßt die Quertenne, die zugleich Durchfahrtsraum ist, und diese entspricht in Lage und Form dem Ern des Schwarzwaldhauses und dem Tenn des Salzburger Einhauses, das von A. Haberlandt richtiger als Haupthaus bezeichnet wird. Die breiten Seitenjoche im Scheunenbau, die Bansen, umfassen in beiden Einhäusern im Erdgeschoß Wohn- und Stallräume. Im Obergeschoß und Dach sind es große, zusammenhängende, einheitlich überdachte Speicherräume. Beide Einhaustypen sind wie die Scheunen mächtige Ständergerüstbauten mit Pfettendächern. Vor allem bestehen engste konstruktive Beziehungen zwischen Salzburger Haupthaus und der Innviertler Scheune. Sie sind Fünfständerbauten mit Pfetten-

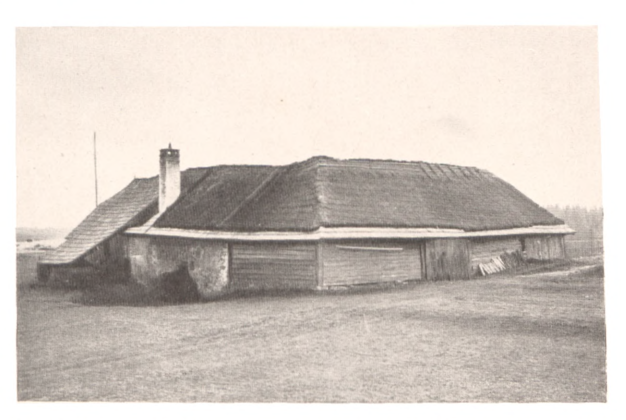


Abb. 4. Blockständerwand der Scheune eines Dreiseithofes im nö. Waldviertel bei Perthenenschlag.

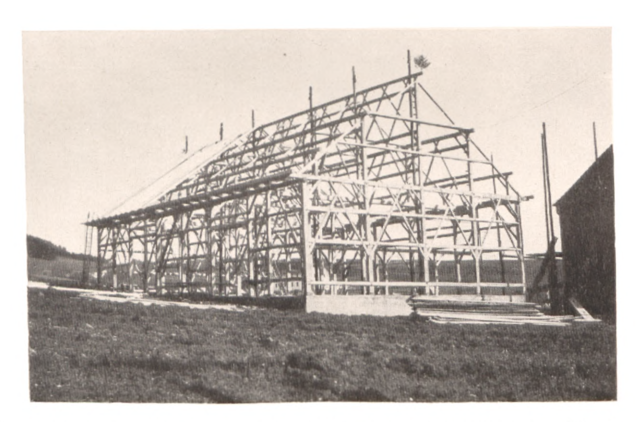
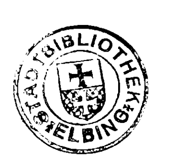


Abb. 5. Scheunengerüst aus Pattigham im Innviertel. Neubau 1936.



Abb. 6. Innviertler Scheune im Gehöftverband bei Ried.


STADTBIBLIOTHEK
ELBING

rofendächern, die durch Spannriegel von einer Doppelpfette zur anderen in den Gebinden verstrebt werden. Beide Haustypen kommen im ältesten bajuvarischen Siedelraum von Inn und Salzach vor. Östlich anschließend breitet sich im jüngeren Siedelraum und dem Gebiet der mittelalterlichen Kolonisation nach dem Jahr 1000 die kleinere Dreiständerbauscheune mit Sperrhaxendach als fünfpfettiges Rofendach aus.

Mit Sicherheit schwer zu belegen ist die Zeit, in der sich diese miteinander eng verwandten Ständerpfettengerüste entwickelt haben. Die Übereinstimmung mit der Lex besagt uns nur, daß schon in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts derartige Gerüstbauten schon allgemein verwendet wurden. Sicher hat sich diese Bauform während des Mittelalters und vor allem in der Kolonisationszeit technisch vervollkommnet. Dafür spricht die Sperrhaxenkonstruktion der Kleintype, die doch durchaus im Kolonialgebiet vorkommt, also in Gebieten, die zwischen 1000 und 1300 planmäßig besiedelt wurden. Daß das Gebinde mit Scherbalken, Sperrhaxe und durchgängiger Firstsäule für das Pfettenrofendach im Spätmittelalter in Übung war, erweisen alte Tafelbilder und Schnitzwerke aus dem 14. bis 16. Jahrhundert. Wohl erscheinen sie auf diesen Bildern noch in recht primitiver Ausführung. Das kann jedoch kaum viel besagen, da die Künstler nicht immer ganz zuverlässig abgezeichnet haben, wie eine bautechnische Beobachtung der Bildwerke lehrt. Die ältesten noch erhaltenen Beispiele im Donauraum reichen kaum über 1600 zurück. Die ältesten Bauten sind im Norddonauraum zu finden, der wenig unter den Kriegsstürmen der letzten 300 Jahre zu leiden hatte. Die großen Innviertler Scheunen reichen oft kaum ins 18. Jahrhundert zurück. Die zimmermannstechnisch vollendeten Gebinde des 19. Jahrhunderts halten, trotz neuartiger Holzverstrebungen, am altüberkommenen Fünfständergerüst mit Pfettenlage fest, wie deutlich der Neubau der Abb. 5 vom Frühjahr 1936 zeigt.

Abschließend muß bemerkt werden, daß neben diesen Ständerpfettenbauten mit Rofendeckung im österreichischen Donauraum auch wichtige Mischformen von Sparrenpfettendächern vorkommen. Niemals jedoch Fachwerkbauten. Das Wesentliche bei diesen Mischformen ist, daß sich die Sparrenkonstruktion nur auf das Dachhautgerüst beschränkt, also die Rofenbildung verdrängt, kaum jedoch auf den Gerüstbau der Gebinde Einfluß hat. Bei diesen Konstruktionen entfällt die Firstpfette, an die Stelle der Sperrhaxe tritt der Kehlbalken, die bei größeren Spannweiten von zwei bis drei Mittelpfetten in den Hauptgebinden unterstützt werden. Auch die Fußenden der Sparren sind nicht in die Bund- oder Stichbalken eingelassen, sondern an Fußpfetten aufgekämmt. All dies sind bauliche Sonderformen, die deutlich die Mischform zweier ganz verschiedener Dachbauweisen darlegen.

Ist nun nach O. Gruber das Schwarzwaldhaus als Ständerpfettenbau festgestellt, der bayrische Raum südlich der Donau bis zu den Alpen desgleichen zum Pfettendachgebiete zu rechnen, das Salzburger Einhaus mit der Innviertler Scheune nahe verwandt, so bilden nun auch die öster-

reichischen Donaulande mit ihren Scheunenbauten zusammengefaßt einen einheitlich geschlossenen Bauformenraum, der von den Quellen der Donau bis zur Porta Hungarica reicht. Ein großer süd- und südostdeutscher Siedelraum ist damit zu einem einheitlichen Ständergerüst- und Pfettendachgebiet zusammengeschlossen. Er wurde, dem Stromgefälle folgend, von West nach Ost seit dem 6. Jahrhundert gleichartig besiedelt. Dem bayrischen Stamm ist bei dieser Besiedlung besondere Ausbreitung und dauernder Einfluß auf Siedlung und Bauart zuzuschreiben. Neben geschichtlichen Tatsachen sprechen dafür die Verbreitung der Ortsnamen (ing-Orte), die Siedelformen und die Gerüstformen der Hausbauten, wie vor allem am Scheunenbau gezeigt werden konnte.

Wien.

Schrifttum (außer den angeführten Werken von Beyerle und Gruber):

A. Haberlandt, Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung. In G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde 2, 2, Stuttgart 1926; B. Schier, Hauslandschaften und Kulturbewegungen im östlichen Mitteleuropa, Reichenberg 1932, I. Das Dach, 1. Das Dachgerüst S. 26ff.; Das Bauernhaus im Deutschen Reiche und seinen Randgebieten. Herausgegeben vom Verbande deutscher Architekten- und Ingenieurvereine, Dresden 1906; Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn und in seinen Grenzgebieten. Herausgegeben vom Verbande der österreichischen Ingenieur- und Architektenvereine, Dresden 1906.

Die deutschen astrologischen Amulette.

Von Ferdinand Herrmann.

(Mit 8 Abbildungen.)

Während die Astrologie in ihrer Gesamtheit, vornehmlich durch die Arbeiten von Franz Boll[1]) und Wilhelm Gundel[2]), eine gründliche, auch den Volkskundler befriedigende Darstellung erhalten hat, sind einige ihrer Teilgebiete wenig oder überhaupt nicht beachtet geblieben. So fehlt noch eine zusammenfassende Behandlung der astrologischen Amulette und Talismane, zu der gerade von volkskundlicher Seite her mannigfaltige Wege führen. Sowohl in den noch immer grundlegenden, wenn auch in vielem unzulänglichen Werken über magische Abwehr- und Schutzmittel von S. Seligmann[3]), wo man eine solche Zusammenstellung zunächst vermutet, wie auch in dem weniger wissenschaftlichen Werke von Elizabeth Villiers, ins Deutsche übertragen von A. M. Pachinger[4]), sucht man

[1]) Sternglaube und Sterndeutung, Leipzig-Berlin 1918, 3. Aufl. hrsg. von W. Gundel, Leipzig-Berlin 1926.

[2]) Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit, Bonn-Leipzig 1922. — Die Sterne im Volksglauben. In: Faust, 1924/25, H. 8, 22—28.

[3]) Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, Stuttgart 1927. — Der böse Blick und Verwandtes, 2 Bde, Berlin 1910. — [Vgl. Bolte, Magische Zahlenquadrate. ZVfVk. 26, 306.]

[4]) Amulette und Talismane und andere geheime Dinge, München 1927.

vergeblich nach einer, wenn auch knappen Darstellung. Dagegen hat Pachinger in verschiedenen kleineren Abhandlungen, die allerdings durchweg wissenschaftlich nicht zuverlässig sind, einzelne Amulettmünzen mit astrologischen Beziehungen und Bedeutungen besprochen[1]).

Wissenschaftlich brauchbar sind die Forschungen von W. Ahrens, der über den Weg der magischen Quadrate zur Beschäftigung mit den Planetenamuletten gelangte[2]), und von E. Darmstaedter[3]).

Im folgenden möchte ich nun den Versuch unternehmen, die astrologischen Glücks- und Abwehrmittel, soweit wir sie auf deutschem Boden antreffen, in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Dies soll geschehen an einzelnen Stücken, auf die ich in einer ausführlichen Besprechung eingehe und dabei auf die hiermit zusammenhängenden Fragen aufmerksam mache. Durch sie sollen die Hauptgruppen herausgestellt und damit eine Übersicht über die gebräuchlichsten Amulette und Talismane der Vergangenheit gegeben werden. Ein kurzer Blick auf ihre Geschichte und ihre Erscheinungsformen in der jüngsten Gegenwart mag das Bild abrunden.

Zu bemerken ist noch, daß in besonderem Maße bei den astrologischen Mitteln eine scharfe Unterscheidung zwischen den Amuletten, den magischen Schutz- und Abwehrmitteln, auf der einen Seite und den Talismanen, den Glück- und Erfolgbringern, auf der anderen Seite[4]) nicht möglich ist, da sie wohl durchweg mehr oder weniger als Glücks- wie auch als Schutzmittel gebraucht werden. Bei vielen mag man allerdings der Bezeichnung „Talisman“ den Vorzug geben, da die Glücks- und Erfolgskomponente bei ihnen bei weitem vorherrscht. Trotzdem sei in dieser Arbeit durchweg die Bezeichnung „Amulett“ gebraucht, und zwar ohne Rücksicht auf die Stärke dieser oder jener der beiden Komponenten.

Die Amulette, die ich im folgenden als kennzeichnend für die einzelnen Hauptgruppen bespreche und von denen zum Teil Bilder beigegeben sind, entstammen der Amulettsammlung der von Portheim-Stiftung in Heidelberg; für die Erlaubnis, die Bilder zu veröffentlichen, danke ich dem Leiter dieser Sammlung, Herrn Ministerialrat Prof. Dr. E. Fehrle, und dem Vorsitzer des Stiftungskuratoriums, Herrn Prof. Dr. A. Zintgraff[5]).

---

[1]) So z. B.: Eine Liebesamulettmedaille aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, Blätter für Münzfreunde 49 (1914), 5528ff. — Eine Bleimedaille des 17. Jahrhunderts zum Lobe eines Arztes, Archiv für Geschichte der Medizin 8 (1915), 290ff.

[2]) Planetenamulette mit magischen Quadraten, Berliner Münzblätter, N. F. 7 (1920), 1ff., 18ff., 36ff. — Die magischen Zahlenquadrate in der Geschichte des Aberglaubens, Himmel und Erde 27 (1915), 281ff. und 327ff.

[3]) Astrologische Amulettmedaillen, Jahrbuch für kosmo-biologische Forschung Bd. 1 (1928), 102ff.

[4]) Wegen dieser Unterscheidung, die ich im Gegensatz zu der von Pfister, HDA 1, 374ff., durchgeführten für zweckmäßiger und wissenschaftlich brauchbarer halte, vgl. auch E. Fehrle, 'Amulett' im Sachwörterbuch der Deutschkunde 1, 31.

[5]) Außer der Amulettsammlung der von Portheim-Stiftung sind mir u. a. noch folgende Sammlungen bekannt, die schöne astrologische Amulettmünzen besitzen: das Gothaer Münzkabinett, das überhaupt die herrlichste Kostbarkeit an Planetenamuletten enthält, nämlich ein Etui mit einer Serie von 7 Planetenmünzen, die aus dem ihnen entsprechenden Material hergestellt sind und in Fächern ruhen, die mit

Die Amulette waren ursprünglich im Besitze des verstorbenen Geheimrats Max Verworn in Bonn, der vor Jahren seine ganze Sammlung an die genannte Stiftung abgegeben hat.

Die für die erste Gruppe als kennzeichnend ausgewählte Amulettmünze (Abb. 1) trägt auf der Vorderseite das Bildnis Merkurs in der gewöhnlichen Haltung: der Gott, versehen mit großen Flügeln an den Schultern und kleineren an den Füßen, in der Rechten den von Schlangen umwundenen Heroldsstab haltend, kommt geflügelten Schrittes auf uns zu. Über seinem Haupte strahlt ein Stern und steht außerdem noch sein Name, damit jeglicher Zweifel über den dargestellten Gott ausgeschlossen ist.

Es ist wohl jene Stellung — wenn wir von gewissen Abweichungen, mit denen immer zu rechnen ist, absehen —, die Agrippa von Nettesheim im 43. Kapitel des 2. Buches seiner Occulta Philosophia[1]) im Auge hat. Es heißt dort: „Von den Operationen des Merkur machten sie in der Stunde des Merkur, wenn er in den Zwillingen aufstieg, ein Bild, das einen schönen bärtigen Jüngling vorstellte, der in der linken Hand einen Stab hatte, um den eine Schlange gewickelt war, in der rechten aber einen Pfeil trug und Flügel an den Füßen hatte." Der Pfeil fehlt auf unserer Darstellung, und den Schlangenstab trägt Merkur, wie schon erwähnt, in der Rechten: zwei Abweichungen, die unbedeutend sind, wenn man die immer wieder zu beobachtende „künstlerische Freiheit" der Amulettthersteller berücksichtigt. Agrippa gibt uns dann noch über die Verwendung dieses Bildes Aufschluß. Es soll Kenntnisse und Beredsamkeit, Geschick im Handel und Gewinn verschaffen, Frieden und Eintracht herstellen und außerdem Fieber heilen.

Auf der Rückseite finden wir ein Quadrat von 8×8 Feldern, in denen jeweils arabische Zahlen stehen. Addieren wir die erste waagerechte Reihe, also $8 + 58 + 59 + 5 + 4 + 62 + 63 + 1$, so erhalten wir die Summe 260. Bei den übrigen waagerechten Reihen ergibt die Addition die gleiche Summe, ebenso bei den einzelnen senkrechten wie auch bei den diagonalen Reihen. Die Figur erfüllt also die Eigenschaften, die man von einem regelrechten „magischen Quadrat" fordert.

Es sei der Beschreibung noch hinzugefügt, daß das Material der Münze Blei ist. Dies ist insofern wichtig, als ja in dem astrologischen Weltbild jedem Planeten bestimmte Tiere, Pflanzen, Steine, Zahlen, Farben usf. zugehören. In unserem Falle also müßte sowohl das magische Quadrat wie auch das Metall der Münze dem Merkur zubestimmt sein. Was das magische Quadrat angeht, so ist es tatsächlich „merkuriell", denn die Quadrate mit 8×8 Feldern sind für Merkuramulette typisch und werden auch von Agrippa als solche bezeichnet. Das Material erfüllt jedoch nicht die Forderung. Merkurmetalle sind nämlich nach Agrippa zunächst Quecksilber, dann Zinn und Wismut.

Stoff in den ihnen zugehörenden Farben ausgelegt sind, vgl. Ahrens, Planetenamulette S. 19; das Germanische Museum in Nürnberg; die Wiener Münzen- und Medaillensammlung; die Bibliothèque Nationale in Paris.

[1]) Magische Werke, vollständig ins Deutsche übersetzt, 2 (Berlin 1916), 230 (= Opera ed. Bering 1, 220).



Abb. 1.

Abb. 2.

Abb. 3.

Abb. 4.


STADTBIBLIOTHEK
ELBING

Im übrigen sind natürlich auch bezüglich der Zahl der Felder der magischen Quadrate Abweichungen festzustellen, und der Schluß von der Felderzahl auf den Planeten ist nicht immer durchführbar. Ganz abgesehen davon, daß vielfach die magischen Quadrate bei genauer Prüfung nur teilweise, manchmal überhaupt nicht den Anforderungen entsprechen, die ihnen die magische Bedeutung verleihen, so sind auch hinsichtlich der Felderzahl, die die einzelnen Planeten von den ihnen zugehörenden Quadraten fordern, nicht selten Abweichungen zu beobachten.

Als gutes Beispiel in dieser Beziehung mag die in Abb. 2 wiedergegebene Amulettmünze noch kurz beschrieben werden. Die Vorderseite reiht sich ohne weiteres in die üblichen Darstellungen ein. Merkur hat — im Gegensatz zu dem oben beschriebenen Stück — den Schlangenstab in der Linken, wie es ja auch Agrippa verlangt. Einen Pfeil trägt freilich auch dieser Merkur nicht. Auf dem Stern an seinem Unterleib ist sein Zeichen (☿) zu erkennen. Neben ihm sind die Jungfrau und die Zwillinge, die „Häuser" des Merkur, dargestellt. Ob wir in dem ihm zur Linken befindlichen Zeichen ⊕ das von Bressendorff[1]) in anderem Zusammenhang gedeutete Glückszeichen und Sinnbild für die „Mutter Erde" sehen dürfen, das vornehmlich auf die „Drehung" und die beiden Sonnenwenden Bezug hat, möchte ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls würde es nicht schlecht zu den Wesenheiten Merkurs passen, der ja zugleich sonnen- und erdennahe ist[2]). Die Rückseite der Münze bringt jedoch die Überraschungen. Das magische Quadrat hat zunächst nur 6×6 und nicht 8×8 Felder, ist also nicht eigentlich „merkuriell". Außerdem ergibt die Addition der Reihen ein unerwartetes Ergebnis. Bei der ersten waagerechten Reihe erhalten wir die Summe 126, bei der zweiten 240, bei der dritten 243, bei der vierten 141, bei der fünften 579, bei der sechsten 348. Die senkrechten ergeben von links nach rechts die Summen 274, 141, 243, 428, 255, 356; die Diagonalen 232 und 263. Also nur zwei Summen kehren jeweils noch einmal wieder (243 und 141): wir haben also ein stark korrumpiertes magisches Quadrat vor uns. Daß es trotz der 6×6 Felder Merkur zubestimmt ist, geht aus den es umgebenden Zeichen hervor: in der Mitte ist es wiederum das Zeichen Merkurs (☿), rechts das der Jungfrau (♍), links das der Zwillinge (♊). Von den drei griechischen Worten sind ohne weiteres die Bezeichnungen der beiden Häuser verständlich. Dagegen ist οδετοῦ nicht ohne weiteres klar. Boll hat es — wie aus einem Brief von Ahrens an Verworn hervorgeht — damit erklärt, daß dem offenbar des Griechischen nicht sehr kundigen Hersteller das Wort ὁδηγοῦ (= Wegweiser) in Majuskeln vorlag, und er dabei in dem Gamma ein Tau gesehen hat — eine Erklärung, die sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Es liegt in der Wesenheit des Merkur, daß er von den Astrologen nicht besonders geschätzt wird. Er hat nicht eine klare, eindeutige Glücks- oder

---

[1]) O. v. Bressendorff, Sinn und Ursprung der Planetensymbole, Augsburg 1931, S. 17; seinen Deutungen und Ausdeutungen kann ich sonst nicht immer zustimmen.

[2]) Boll a. a. O., 1. Aufl., S. 60.

Unglückslinie; er ist immer schwankend, was sich schon in seiner Geschlechtlichkeit äußert. Während Venus und Mond, denen die Grundqualität der Feuchtigkeit zukommt, weiblich, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn, denen die Grundqualität der Trockenheit zugeschrieben wird, männlich sind, schwankt Merkur[1]). Wegen dieses schwankenden Charakters gibt es auch verhältnismäßig wenig Merkuramulette. Andere Planeten sind bedeutend geschätzter, so werden besonders natürlicherweise die Venusmünzen bevorzugt[2]).

An Stelle der bildlichen Darstellung des Planeten auf der Vorderseite treten oftmals auch nur seine Charaktere, die Zeichen der ihm zugeschriebenen Häuser usw., wie das in Abb. 3 festgehaltene Venusamulett zeigen mag. Auch kommt es vor, daß das Bild des Planeten und das magische Quadrat zusammen auf einer Seite der Münze sich finden. Das magische Quadrat ist dann gewöhnlich in zwei Hälften geteilt, die, auseinandergeschoben, der Planetendarstellung in der Mitte Platz machen[3]).

Im großen und ganzen wollen wir jedoch als Kennzeichen dieser ersten Hauptgruppe festhalten:

1. eine Vorderseite mit einer Darstellung des Planeten oder auch nur seiner Charaktere;

2. eine Rückseite mit einem magischen Quadrat, das in den meisten Fällen sich dem Beziehungskreis des betreffenden Planeten einfügt;

3. besteht die Münze häufig aus dem Metall, das dem auf ihr dargestellten Planeten zugehört.

Zum Abschluß der Besprechung der astrologischen Amulette der ersten Gruppe sei noch eine Übersicht der einzelnen Planeten, ihrer Zeichen, der ihnen zugeschriebenen Metalle[4]) und der zugehörenden magischen Quadrate gegeben, da diese bei jedem einzelnen Amulett von Bedeutung sind:

Planet	Zeichen	Metall	Magisches Quadrat (Zahl der Felder)
Saturn	♄	Blei	3×3
Jupiter	♃	Zinn	4×4
Mars	♂	Eisen	5×5
Sonne	☉	Gold	6×6
Venus	♀	Kupfer	7×7
Merkur	☿	Quecksilber (Elektron)	8×8
Mond	☾	Silber	9×9

[1]) Ebda. S. 61.

[2]) Eine solche hat auch M. Pachinger in seinem Aufsatze: Eine Liebesamulettmedaille aus der Mitte des 17. Jahrhunderts a. a. O. beschrieben. Ob seine Ausdeutung der einzelnen Zeichen, bei der er sich offenbar auf die Belehrungen des mehr „praktischen" Astrologen Ernst Tiede stützte, wissenschaftlich begründet und haltbar ist, scheint mir allerdings zweifelhaft.

[3]) Bei Ahrens Planetenamulette S. 19 ist eine solche Münze, ein Jupiteramulett, abgebildet.

[4]) Ich gebe nur jeweils das am meisten dem einzelnen Planeten zugeteilte Metall an. Wegen der Abweichungen verweise ich auf Edm. O. v. Lippmann, Entstehung





Abb. 5.

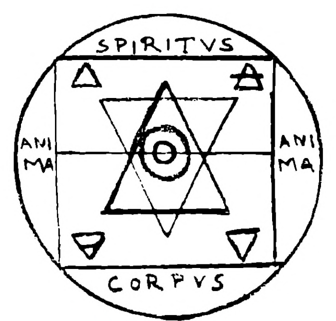


Abb. 6.





Abb. 7.



Abb. 8.



Bei der zweiten Gruppe, von der wir nachfolgend eine Münze beschreiben wollen, herrschen erstens die alchemistischen Beziehungen vor, zweitens lassen sich die Münzen dieser Gruppe nicht mehr als Merkur-, Venus-, Saturn- usf. Amulett bezeichnen; nicht mehr ein einziger, sondern mehrere Planeten, vertretend die ihnen zugeschriebenen Substanzen, sind auf ihnen dargestellt.

Die Münze der Abb. 4 zeigt auf der Vorderseite einen schreitenden Mann, in dem wir den Saturn erkennen. An einer Kette führt er mit sich den auf dem Boden kriechenden Merkur, der deutlich durch seinen Flügelhelm wie auch durch seinen Schlangenstab gekennzeichnet ist. Aus den Wolken bricht der Mond. (Daß es der Mond und nicht die Sonne sein muß, ergibt sich bei der Deutung des Bildes.)

Was bedeutet nämlich dieses Bild? Der auf dem Boden kriechende Merkur vertritt das Elektron, unter dem wir das Quecksilber verstehen dürfen[1]). *Sine me nihil* ist darüber zu lesen: Ohne mich, also ohne das Quecksilber, gibt es nichts. Das heißt ohne das Quecksilber ist — nach der alchemistischen Auffassung — kein Gold, das Ziel der Bemühungen, zu erreichen. Dem Saturn wird schon bei Kelsos (um 150 n. Chr.), dann aber auch bei Vettius Valens (2. Jahrhundert), Stephanos von Alexandria, im Steinbuch des Aristoteles und bei anderen[2]) durchweg das Blei zugeordnet. Es ist in unserem Bilde der Übermittler, der Überträger (*Si volvero*). Schließlich kommt der Mond, d. i. das Silber, hinzu (*Tandem per me*). Durch die Vereinigung von Silber und Quecksilber unter Vermittlung von Blei entsteht Gold. Das bestätigt auch die Rundschrift: DUM ☿ CORNA ◡ ASSUMIT SOROR FIT MATER FRATRIS SUI ☉ ⋈ F. K. ⋈ = Wenn Merkur (Quecksilber) die Hörner des Monds (des Silbers) annimmt, wenn also Quecksilber und Silber sich vereinigen, wird Luna (Silber) die Mutter ihres Bruders, des Sol, also des Goldes. Mit anderen Worten: wichtigster Grundstoff zur Darstellung von Gold ist das andere Edelmetall Silber. In den beiden Buchstaben F. K. sind die Anfangsbuchstaben des Verfertigernamens zu erblicken.

Auch das gleichschenklige Dreieck auf der Rückseite birgt nichts anderes als eine alchemistische Darstellung des Goldes. Wenn wir die Hauptfigur in ihre drei Bestandteile zerlegen, so ergibt sich ⊖ = Salz[3]),

---

und Ausbreitung der Alchemie, 2 Bde, Berlin 1919 und 1931, besonders auf den Anhang: Zur älteren Geschichte der Metalle. — Farben, Steine usw., die den Planeten zugehören, sind in unserem Falle ohne Wichtigkeit, weswegen ich sie auch nicht in der Übersicht bringe.

[1]) Vgl. Lippmann, im Sachverzeichnis unter Elektron, wo die zahlreichen Seitenhinweise besonders in die Literatur des Altertums einführen. Elektron, eine Legierung von Gold und Silber, soll Alexander der Große erfunden haben, der sich bereits daraus Amulette anfertigen ließ. Nach anderen soll schon König Salomon es gekannt haben, der es bereits in Beziehung zu den Planeten brachte (Lippmann 1, 91). — Über Metalle als Amulette vgl. meine Arbeit Neapolitanische Zugtieramulette, oben 5, 177ff.

[2]) Lippmann 1, 216f.

[3]) Wegen der Zeichen sei auf die Zusammenstellung von G. W. Geßmann, Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde, Astrologie, Berlin 1922, Tafel 53, Salz, verwiesen.

🜍 = Schwefel[1]) und ☿ = Merkur, also Quecksilber. Schwefel, Quecksilber und Salz sind die ersten Substanzen, nach Paracelsus die Prinzipien, aus denen alle Dinge bestehen. Sie sind die Grundbestandteile der Materia prima. Sie ergeben *Arinum in uno*: ☼ = Sol = Gold.

In ihrer Gesamtheit zeigen mit eindringlicher Deutlichkeit die Amulettmünzen dieser Gruppe, von der die eben beschriebene als Beispiel genügen mag, die große Sehnsucht der Zeiten und Völker, Gold aus anderen Stoffen zu gewinnen. Für uns jedoch sind sie Kennzeichen einer Entwicklung, bei der das eigentlich Astrologische verdrängt und nur zur Diener-, zur Hilfestellung herangezogen wird, um die alchemistischen Ziele zu erreichen.

Eine besondere Gruppe, bei der wieder das Astrologische mehr in den Vordergrund tritt, möchte ich in jenen Münzen sehen, auf denen die sternförmigen Figuren vorherrschen, angefangen bei den Pentagrammen bis zu Figuren mit acht Ecken. Einzubeziehen sind auch die Münzen, bei denen das Strahlenbild der Sonne den Mittelpunkt bildet. Freilich sind auch bei ihnen alchemistische Beziehungen unverkennbar, allerdings sind sie nicht so beherrschend wie bei der vorgenannten Gruppe.

Zwei typische Münzen seien hier im Bilde wiedergegeben und kurz besprochen[2]). Die Vorderseite der ersten (Abb. 5) trägt ein Achteck, um das sich die sieben Planetenzeichen und ein kleiner Stern als achte Figur gruppieren. Ob mit diesem Stern, der übrigens auch acht Strahlen hat, die Erde angedeutet werden soll (Darmstaedter) oder an das Horoskop, das aufgehende Tierkreiszeichen, zu denken ist (Gundel), läßt sich schwer entscheiden. In den durch die Linienüberschneidungen entstandenen Dreiecken stehen zusammen zwölf Buchstaben, die — in der richtigen Reihenfolge gelesen — TETRAGRAMMATO ergeben und unter Einbeziehung des N im Mittelpunkt der Figur: TETRAGRAMMATON, also auf die vier Buchstaben des Namens Jahwe hinweisen. Um das N bildet das Wort SIGNUM SALOMONIS oder vielmehr SALAMONIS, wie der Hersteller das Wort schreibt, einen Kreis. Die äußere Umschrift bilden die Worte JESUS CHRISTUS ELOY ELION ANANISAPTA. *Eloy* und *Elion* sind aramäisch und bedeuten „mein Gott" und „der Allerhabene". *Ananisapta* ist schon von den verschiedensten Gelehrten besprochen und gedeutet worden. Eine gute Zusammenstellung der vielfachen Ausdeutungen gibt H. Hepding in den Hessischen Blättern für Volkskunde 23 (1924), 119ff. Es ist eine im Mittelalter weitverbreitete Abwehrformel, die bis ins babylonische Altertum zurückgeht und im Mittelalter namentlich auf Pest-

[1]) Ebda. Tafel 56.

[2]) Ich kann mich hier kurz fassen, da sie in Veröffentlichungen schon Gegenstand der Betrachtung waren. Die erste ist u. a. bei Darmstaedter a. a. O. S. 116 und in der Numismatischen Zeitschrift 29 (1897), Tafel IV abgebildet, wo auch die zweite wiedergegeben ist. Dort hat auch A. Bauer (Über einige alchemistische Medaillen) sie teilweise besprochen. Die zweite ist auch bei Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel S. 177 zu finden. Die im Zusammenhang noch abgebildete Rosenkreuzermünze hat unmittelbar mit unserem Thema nichts zu tun; die Beziehungen ergeben sich aus der noch folgenden Besprechung der Münzen dieser Gruppe.

amuletten sich findet[1]). Die Umschrift der Rückseite bringt die Worte TETRAGAMATON (statt: TETRAGRAMATON) AGLA JECHOVA EMANUEL. Von diesen ist nur AGLA weniger bekannt[2]). Es ist eine hebräische Abkürzung des Satzes „Du bist gewaltig für ewiglich, Herr[3]).“ Zwischen den beiden äußeren Kreisen sind in 16 Fächern 16 Zeichen zu sehen. Es ist wahrscheinlich, daß jeweils zwei dieser Zeichen zu einem der acht Planeten auf der Vorderseite in Beziehung stehen. Im inneren Kreis befindet sich ein Pentagramm und wiederum eine Anzahl von Zeichen, wohl Planetensiegeln und Hinweisen auf Planetenkonjunktionen, die im einzelnen nicht leicht zu erklären sind. Im übrigen wird man auch in vielen Fällen bei dergleichen Zeichen nicht immer mit einer Bedeutung zu rechnen haben. Vielfach kam es dem Amulettverfertiger darauf an, noch allerlei Zeichen und Figuren anzubringen, um das Geheimnisvolle des Amulettes zu erhöhen und auch um ein einfacheres, das weniger magische Zeichen hat, in den Schatten zu stellen.

Vom Pentagramm, dem Trudenfuß, über dessen Abwehrbedeutung hier nichts mehr gesagt zu werden braucht, sei nur noch erwähnt, daß ihm hier wohl noch astrologische Beziehungen zukommen. Denn an seinen fünf Ecken erblicken wir bei genauem Hinsehen Sterne, und es ist nicht von der Hand zu weisen, daß seine Linien hier auch die Funktion von Verbindungslinien der fünf Planeten haben[4]), wie wir auch die siebeneckigen Figuren auf diesen Amuletten als Verbindungsfiguren der sieben Planeten deuten dürfen.

In diesem Zusammenhang sei auch auf das Hexagramm, das „Siegel Salomonis“ hingewiesen, das ebenfalls auf diesen astrologischen Amuletten häufig wiederkehrt[5]), wie ich es auch auf einem Rosenkreuzertaler beobachten konnte, der sich in der Amulettsammlung der von Portheim-Stiftung befindet, und von dem ich wegen der allgemeinen Deutung die betreffende Figur — sonst bestehen keine Beziehungen zwischen ihm und unseren astrologischen Amuletten — im Bilde (Abb. 6) wiedergebe. Er zeigt nämlich deutlich, wie in diese Figuren sehr häufig das ganze kabbalistisch-alchemistische Weltbild hineinprojiziert wurde. Das Quadrat enthält die vier aristotelischen Elemente, oben links Feuer (△), rechts Luft (🜁), unten links Erde (🜃), rechts Wasser (▽). Eine waagerechte Linie teilt das Quadrat in zwei Hälften, in eine obere Hälfte, die Oberwelt, die geistige Welt (daher steht darüber SPIRITUS), eine untere Hälfte, die körperliche, irdische Welt (CORPUS). In der Mitte berühren sie sich in der Linie des Lebens (ANIMA). Und das Hexagramm in dem Quadrat stellt ergänzend

---

1) Vgl. auch Jacoby, HDA 1, 395f.

2) Im Mittelalter war es weit verbreitet. Nicht nur auf Münzen, sondern auch auf Glocken kam es — neben Tetragrammaton, Ananisapta usw. — vor. Vgl. F. Friedensburg, Die Symbolik der Mittelaltermünzen, 2 Bde. (Berlin 1913 u. 1922), 1, 94.

3) Vgl. Jacoby ‘Agla’ HDA. 1, 213f. Es findet sich auch bei Agrippa von Nettesheim.

4) Vgl. Darmstaedter a. a. O. S. 111.

5) Vgl. die ebda. S. 110 abgebildete Münze.

die *Materia prima* dar, das „feurige Wasser“, es ist ja aus den beiden Dreiecken, die Feuer und Wasser bedeuten, gebildet. Die drei Prinzipien, aus denen — wie schon erwähnt — nach Paracelsus alle Dinge bestehen, nämlich Schwefel (🜍), Quecksilber (☿) und Sal (⊖), sind in den Kreisen zu erkennen, während auch hier als Ziel und Mittelpunkt die Sonne, das Gold (◎) steht.

Wie ich schon im Rahmen einer anderen Arbeit[1]) zeigen konnte, werden die Metalle als solche vielfach als Amulett gebraucht. Ich bin dort auf die Beweggründe eingegangen, aus denen ihnen wahrscheinlich ihre magische Rolle im Glauben der Völker erwachsen ist. So ist es nicht erstaunlich, wenn man den Metallen — abgesehen von ihrer astrologischen Beziehung — schon immer Aufmerksamkeit schenkte. Nach dem Grundsatze „Doppelt genäht hält besser“ ist dem magisch Denkenden jede Verstärkung des Zaubers willkommen. Statt eines abwehrkräftigen Wortes bevorzugt er gleich eine ganze Reihe, statt einer zauberbrechenden Figur ist es ihm lieber, wenn er mehrere bei sich hat, und wenn seine Münze nicht nur äußerlich Abwehrzeichen und -worte, sondern auch innerlich, durch ihr Material, entsprechende Amulettkraft birgt, so gibt ihm das ganz besondere Sicherheit. Ist schließlich nicht nur eines der so kräftigen Metalle bei der Herstellung verwendet worden, sondern gleich mehrere, dann sind in jeder Beziehung Schutzmaßnahmen getroffen worden. So werden uns die zahlreichen Amulettmünzen aus mehreren Metallen verständlich.

Eine solche Münze, die angeblich aus sieben „Mineralien“ besteht und aus dem 17. Jahrhundert stammt, haben wir in Abb. 7. Die Vorderseite bedarf keiner besonderen Erklärung: die Sonne in der Mitte, die sieben Planeten und der schon einmal beobachtete Stern und die Umschrift: DIESER TALER IST V. DEN 7 MINERALIEN PREPARIERT sind ohne weiteres verständlich. Auch die Rückseite birgt nichts Geheimnisvolles. Wir erfahren den Zweck der Münze: DIESE MINERALISCHE V MERKURALISCHE MATERI DIENT VOR FLUSSKAMPF UND ROTLAUFF WAN ER BEY DEN MENSCHEN GETRAGEN WIRDT. Unter diesem Satz ist ein Wappen mit Helm.

Damit möchten wir die Besprechung der Amulettmünzen der deutschen Vergangenheit abschließen. Welche Rolle sie spielten, können wir nur ungefähr ahnen. Sicher war es keine geringe: das dürfen wir schon aus der großen Zahl literarischer Belege, die uns darüber Aufschluß geben, entnehmen[2]). Ihre Bedeutung — das mag die Besprechung der einzelnen Stücke erwiesen haben — war im einzelnen recht verschiedenartig. Wo nicht eindeutig, wie bei der letzten Münze, die Richtung, in der das Amulett wirken soll, angegeben ist, können wir häufig aus den Zeichen und Worten Schlüsse ziehen. Das ANANISAPTA mag hier nochmals als Beispiel genannt werden.

---

[1]) Neapolitanische Zugtieramulette, a. a. O. S. 181.

[2]) Welche Rolle der Sternglaube und astrologische Darstellungen z. B. in den Tagen der Reformation spielte, geht u. a. aus A. Warburgs Schriftchen: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (Sitzgsber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 26. Abh.), Heidelberg 1920, hervor.

Neben vielen anderen magischen Mitteln wurde es im Mittelalter vorzugsweise gegen die Pest verwendet. Sie fernzuhalten, war eine der Hauptsorgen des mittelalterlichen Menschen.

Wir haben auch Anhaltspunkte, die uns zur Annahme berechtigen, daß manche Planetenamulette geradezu bei Heilungen, also medizinisch, verwendet wurden. Die im 13. Jahrhundert immer mehr sich durchsetzende enge Verknüpfung der Planeten mit den Metallen entwickelte den Glauben an die Möglichkeit der Heilung eines Kranken durch ein Metall, dessen Planet ausschlaggebend seinen Lebensweg beeinflußt hat. Meistens war es das Metall, das zum Zeichen seiner Geburt gehört, das gewählt wurde[1]).

Aber es wäre falsch, immer nur einen Zweck, nur eine Wirkungsrichtung bei einem Amulett anzunehmen. Auch hier gilt das oben Ausgeführte. Das Universalmittel wird in besonderem Maße geschätzt, das Mittel, das Wohlergehen, Reichtum und Erfolg in den Geschäften bringt, aber auch Krankheiten und Seuchen fernhält und schließlich vielleicht hieb- und stichfest macht: das ist es, was immer wieder gesucht wird. So erklärt sich auch das Hereinspielen der verschiedensten Strömungen, die Vieldeutigkeit der Zeichen, die immer wieder in Beziehung zu anderen gebracht werden können und müssen, und bei denen die Möglichkeit der Assoziationen nie aufhört.

Wie viel klarer und eindeutiger sind dagegen die astrologischen Talismane, die heute in den Juweliergeschäften der Städte verkauft werden! Sie sind gegen die „komplexe“ Welt von damals geradezu ein Musterbeispiel „neuer Sachlichkeit“. Keinerlei beigegebene Zeichen und Figuren finden wir mehr, statt dem Vielerlei tritt ein einziges Zeichen bei ihnen heraus. Meist sind es Anhänger, die aus Gold, Silber oder weniger wertvollen Metallen hergestellt sind, auf denen (oder aus denen) das betreffende Tierkreiszeichen, das Zeichen des Geburtsmonats, dargestellt ist (Abb. 8). Im übrigen scheinen sie — wie auch die Monatssteine — gern gekauft zu werden, sei es aus Spielerei oder eben jenem Aberglauben, der auch die „Maskotten“ im Auto hervorgebracht hat.

Als letztes sei ein kurzer Blick auf die Geschichte der astrologischen Amulette geworfen. Das Land ihrer Herkunft ist das Morgenland. Das Zweistromland des Euphrat und Tigris, von wo auch die Astrologie ihren Weg nahm, kannte auch schon astrologische Amulette[2]). Im Germanentum finden wir nirgends Ansätze dazu. Die Forschungen der jüngsten Zeit, die sich begrüßenswerterweise mehr als bislang mit dem Arteigenen unseres Volkes beschäftigen, geben uns hierüber den gewünschten Aufschluß. Vor allem ist hier das Werk Otto Sigfrid Reuters über die „Germanische Himmelskunde“[3]) zu nennen, in dem über den Kreis der astronomischen

[1]) Olbrich, 'Metalle, Erze'. HDA 6, 207ff.

[2]) Von den astrologischen Amuletten der Babylonier dürfen wir unter den bekanntesten namentlich das fälschlich sog. Hadesrelief anführen. Vgl. C. Bezold, Die Astrologie der Babylonier. In: F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung, in der genannten 3. Aufl. S. 13.

[3]) München 1934.

Fragen hinaus in weitem Blick Benachbartes und Entfernteres einbezogen wurde. Nach Reuter dürfen wir annehmen, daß wohl den Germanen eine Ausdeutung der Gestirne geläufig war; sie geschah jedoch in einem verhältnismäßig beschränkten Maße und bezog sich hauptsächlich auf die Umschwungsmitte (Pol). Ähnliches wie der babylonisch-griechische Tierkreis bestand bei ihnen nicht; ebenso ist eine Übereinstimmung der altnordischen und eurasischen Himmelsschichten mit den Planetensphären des Mittelalters nicht nachweisbar, geschweige denn eine auch nur ähnliche Ausdeutung der Planeten- und Sonnenstellung, wie wir sie von den Babyloniern kennen[1]). Nur was die Wettervorhersage angeht, scheinen neben Erfahrungen gewisse astrologische Deutungen eine bestimmende Rolle gespielt zu haben, die übrigens in den mittelalterlichen Bauernpraktiken fortleben, für unsere Betrachtung allerdings bedeutungslos sind. Erst die fortschreitende Christianisierung änderte das Bild.

Der Weg der Astrologie in Europa kennzeichnet auch die Ausbreitung und Entwicklung der astrologischen Amulette. In Griechenland erhielt bekanntlich die Astrologie erst von Alexander dem Großen an einen gewissen Einfluß. Aufstieg und Höhepunkt erreichte sie in der hellenistischen und augusteischen Zeit. Als Kennzeichen dieser Entwicklung wird mit Recht die Augustusmünze mit dem Steinbock auf der Rückseite, dem Sternbild der Geburt des Kaisers, genannt[2]). In der Spätzeit des Altertums waren Gebildete wie Ungebildete, kurz alle Volksschichten, von dem wie eine Epidemie alles erfassenden Sternglauben erfüllt. Ein harter Kampf begann, als das Christentum sich ausbreitete und den Versuch unternahm, den Sternglauben auszurotten — ein Unternehmen, das über eine gegenseitige Duldung schließlich in späteren Jahrhunderten geradezu zur zeitweiligen Förderung der Astrologie seitens der Kirche führte (Papst Leo X.).

Bei dem einheitlichen Gepräge der mittelalterlichen Kultur hatte auch in Mitteleuropa die Astrologie bald festen Fuß gefaßt. Vom 12. Jahrhundert an werden die Belege dieses astrologischen Einflusses immer häufiger. Die großen Werke der Dichtkunst spiegeln ihn deutlich. Bei Wolfram von Eschenbach wie bei Gottfried von Straßburg finden wir Niederschläge des Sternglaubens. Ebenso ist es in der darstellenden Kunst, von der nur an Albrecht Dürers Stich „Melancolia" erinnert sei, den der Künstler 1514 für Kaiser Maximilian I. zum Troste gegen dessen Saturnangst geschaffen hat. Auch hier sehen wir das magische Quadrat in unmittelbarer Beziehung zu dem zugehörenden Planeten.

Aber auch im Norden Europas sind schon früh die Ströme astrologischen Geistes spürbar. Schon im Anfang des 11. Jahrhunderts begann der Einbruch ins Nordische: die Rückkehr des Sämund Vigfusson aus Paris in seine nordische Heimat (1070) — er wird bald darauf astrologischer Künste verdächtigt[3]) — scheint hier einen neuen Abschnitt einzuleiten.

---

[1]) Ebda S. 319.

[2]) Vgl. Darmstaedter a. a. O. S. 106, wo sie abgebildet ist. — Über griechische astrologische Amulette s. vor allem A. Delatte, Etudes sur la magie grecque, Le Musée Belge 17 (1913), 321ff. und 18 (1914), 1ff.

[3]) Reuter S. 319 und 719.

Die Erscheinungsformen der astrologischen Praxis weisen durchweg auf die Antike und auf die Araber, denen die große Vermittlerrolle zufiel. Eines der bedeutenden Hauptwerke, aus denen schon früh geschöpft wurde, war die *Picatrix*, die lateinische Übersetzung der arabischen Schrift *Ghajat al-hakim*[1]). Sie wurde im Jahre 1252 im Auftrage König Alfons' von Spanien vorgenommen. Der Namen *Picatrix* wird als Entstellung von *Bucratis* gedeutet und dieses Wort wieder mit *Hippokrates* in Beziehung gebracht[2]). Pietro d'Abano und Agrippa haben die Picatrix gekannt und eifrig benutzt. Zeichen, Bilder und Sinnbilder, die von den Amulettverfertigern nach den Vorlagen von Agrippa und anderen hergestellt wurden, gehen so mittelbar auf die antiken oder auch nur arabischen Vorbilder zurück, und wir können bei den meisten die Linie von der hellenistischen Zauberliteratur über die arabischen Vermittler und deren spanisch-lateinische Übersetzer bis zu ihrer mittelalterlichen Form bei Agrippa, Cardanus usw. verfolgen.

Daß der Weg der Überlieferung über die Araber ging, beweisen auch die magischen Quadrate, die wir für die erste Gruppe unserer Planetenamulette als typisch bezeichneten. Während W. Ahrens sogar glaubt, daß die magischen Quadrate bei den Arabern entstanden sind[3]), scheint E. Wiedemann mehr zu einer Entlehung aus Griechenland zu neigen[4]). Dieser Frage nachzugehen, würde hier zu weit führen[5]). Sicher ist, daß in dem arabischen „Buch des Wagens“, das dem berühmten Alchemisten des 8. Jahrhunderts Geber zugeschrieben wird, das 3×3-Felder-Quadrat zu finden ist (Ahrens sieht in ihm den ältesten „mit Sicherheit“ nachzuweisenden Beleg). Sicher ist auch, daß schon aus dem 9. Jahrhundert eine Abhandlung über die Zahlen des magischen Quadrats, des *wafq* (wie es die Araber nennen), des arabischen Gelehrten Tâbit Ibn Qurra (836—901)

---

1) Vgl. Darmstaedter a. a. O. S. 108. Vgl. auch Jacoby, Mitt. d. schles. Ges. f. Vkde 31 (1930), 212.

2) Ebda.

3) Studien über die „magischen Quadrate“ der Araber: Der Islam 7 (1917), 186ff.

4) Zu den magischen Quadraten: ebda. 8 (1918), 94ff.

5) Im ganzen scheint mir — wie auch das Folgende noch zeigen wird — eine Übernahme der magischen Quadrate seitens der Araber aus dem Griechischen sehr wahrscheinlich. Ob außerdem Beziehungen zu dem chinesischen *lŏ-schū* bestehen, einer Figur, bei der statt der Zahlen Kreise stehen, schwarze Kreise für die geraden Zahlen, weiße für die ungeraden, ist nicht erwiesen. Abb. einer solchen Figur bei: A. Gaubil, Histoire abregée de l'astronomie chinoise, Paris 1732, Tafel III, Fig. 8. Weitere Literatur dazu ist bei W. Ahrens, Studien S. 191f., Fußnote 1, verzeichnet. — Mehr als bisher sollten m. E. gerade in Fragen der Astrologie, der Alchemie und des Amulettwesens immer auch diese Beziehungen zu Ostasien geprüft werden, denn ein Blick auf die Entwicklung dieser Gebiete in China läßt ohne weiteres die zahlreichen Parallelen erkennen, so daß in vielen Fällen Entlehnungen aufgedeckt werden können. In bezug auf die Alchemie ist dies in dem ausgezeichneten Werke von O. v. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, Berlin 1920, immer geschehen. Was das Amulettwesen angeht, so glaube ich, dies an mehr als an einer Stelle meiner Arbeit: Chinesischer Schutz- und Glückszauber, Sinica-Sonderausgabe, Jg. 1935, S. 24ff. herausgestellt zu haben, und hoffe, in einer weiteren Veröffentlichung zum chinesischen Volksglauben dies noch deutlicher zeigen zu können.

vorliegt[1]). Nach einem Beleg aus al-Qazwini, den Wiedemann wiedergibt, geht hervor, daß die Araber bezüglich der magischen Quadrate sich der griechischen Herkunft wohl bewußt sind. Al-Qazwînî weiß sogar von Archimedes nichts anderes zu rühmen, als daß er die Wissenschaft von den Zahlen der magischen Quadrate begründet hat. Bei ihm finden sich im übrigen auch Bemerkungen, die über die Eigenschaften einzelner Quadrate Aufschluß geben. So heißt es dort: „Man behauptet, daß diese Figuren besondere Eigenschaften haben, wenn sie zu bestimmten Zeiten aufgezeichnet (angewandt) werden. Die Figur 3×3 ist für die Leichtigkeit der Geburt erprobt, sie ist die erste der Figuren und die letzte ist 1000×1000. Diese ist, wie er angibt, erprobt für den Sieg des Heeres, wenn sie sich auf dessen Fahne befindet[2])"

Von Werken, die in Deutschland die Vertrautheit mit magischen Quadraten im Zusammenhang mit Planetenamuletten erkennen lassen, ist vor allem das *Mysterium Sigillorum, Herbarum et Lapidum* des Israel Hiebner, erschienen 1651 in Erfurt, zu nennen[3]). In vielen Fällen mag es als Vorlagewerk gedient haben; allerdings ist mit Bestimmtheit an eine damals schon ziemlich ausgedehnte Verbreitung solcher Amulettmünzen zu rechnen, die Hiebner dann in seinem Buche wiedergegeben hat[4]). Auch auf vielen hebräischen Amulettmünzen jener Zeit taucht das magische Quadrat auf, besonders häufig in Beziehung mit Darstellungen, Zeichen oder Namen der Erzengel[5]). In der wissenschaftlichen Literatur des 18. Jahrhunderts werden die Quadrate gerne als „lateinische" und „griechische" bezeichnet.

Heidelberg.

---

[1]) Wiedemann S. 95f.

[2]) Auch in der Alchemie, deren Zeichen auch auf einem Teil unserer Amulettmünzen anzutreffen sind, sind die Araber die Vermittler. Wegweisend auf diesem Gebiete sind vor allem die Arbeiten Julius Ruskas. Besonders zu nennen sind hier u. a. die beiden Bände: Arabische Alchemisten. Heidelberger Akten der von Portheim-Stiftung Bd. 6 und 10, Heidelberg 1924.

[3]) Vgl. Ahrens, Planetenamulette S. 21.

[4]) Daß zur damaligen Zeit diese Amulette nicht zu den Neuheiten gehörten und längst bekannte Dinge waren, mag auch das Werk eines Franzosen, des gelehrten Claude du Molinet (1692), widerspiegeln, den Ferdinand Maack nennt (Talisman Turc, Hamburg o. J., S. 46 — ein Werkchen, das mit einer gewissen Vorsicht zu gebrauchen ist). Die Angabe konnte ich leider nicht nachprüfen.

[5]) Zwei dieser Art befinden sich ebenfalls in der Amulettsammlung der Portheim-Stiftung. Die eine Münze trägt auf der Vorderseite das Bild eines stehenden Erzengels mit geschultertem Schwert, auf der Rückseite ein magisches 4×4-Felder-Quadrat — ähnelt also äußerlich stark den von uns beschriebenen Planetenamuletten mit magischen Quadraten. Die andere hat weniger Beziehung zu unserem Thema. Die Vorderseite zeigt ein Fünfeck im Kreis mit hebräischen Umschriften und weiteren Innenkreisen, die Rückseite ein magisches Quadrat, umgeben von den hebräischen Namen der vier Erzengel.

Der Basilienstock und das Haupt des Geliebten.

Von Helga Reuschel.

I.

Am vierten Tage unterhalten sich die Herren und Damen der Dekamerongesellschaft über ein Thema, das zur Fröhlichkeit der vorhergehenden Tage in reizvollem Gegensatz steht: man will sich von Liebenden erzählen, deren Geschicke ein unglückliches Ende nahmen.

Als fünfte kommt Filomena an die Reihe. Sie spricht von Lisabetta, einer Tochter aus reichem Bürgerhause in Messina, und von Lorenzo, ihrem heimlichen Geliebten. Er ist nicht ihres Standes, sondern nur ein Untergebener im Handelshause ihrer Brüder. Als diese Herren durch eine Unvorsichtigkeit der Liebenden hinter das Geheimnis ihrer Schwester kommen, steht darum ihr Entschluß fest: Ohne viel Aufhebens muß die unpassende Verbindung zerstört werden. Sie führen also Lorenzo unter einem Vorwand mit sich hinaus vor die Stadt, erschlagen ihn in der Einsamkeit und verscharren ihn an einem verborgenen Platz. Lisabetta vermißt den Geliebten, sie wartet vergeblich auf seine Heimkehr und fragt schließlich auch ihre Brüder. Doch befriedigende Antwort bekommt sie nicht. Eines Nachts endlich hat sie ein Traumgesicht. Lorenzos Schatten erscheint ihr, traurig anzusehen, und und erzählt ihr, wo die Brüder ihn getötet haben, und wo sein Leichnam liegt. Erwarten soll sie ihn nicht länger. Das Mädchen macht sich am andern Morgen mit einer Vertrauten auf, und sie finden die Stelle und den Leichnam des Jünglings. Fäulnis und Verwesung haben ihn noch nicht angegriffen. Lisabetta gibt sich ihrem Schmerze hin, doch sie möchte dem Geliebten ein geziemendes Begräbnis bereiten. Weil sie den ganzen Körper nicht mit sich nehmen kann, trennt sie mit einem Messer das geliebte Haupt ab und hüllt es in ein Tuch. Zu Hause wäscht sie es mit ihren Tränen, küßt es tausendmal und bettet es dann in eine Vase, die sie mit Erde füllt. Obenauf pflanzt sie einen Zweig vom schönsten Basilienkraut. Nur Rosen- und Orangenwasser und die Tränen des Mädchens dürfen den geliebten Blumenstock benetzen. Immer sitzt sie bei ihm und pflegt ihn, und das Basilikum wird immer schöner und wohlriechender bei solcher Liebe und bei so fruchtbarem Boden. Den Brüdern fällt die Zurückgezogenheit der Schwester und ihr stiller Gram auf. Sie sehen, wie ihre Schönheit hinschwindet, und wie sie keinen andern Gedanken hat als nur die geliebte Pflanze, die sie hegt und pflegt. Die nehmen sie ihr darum heimlich weg. Als Lisabetta nun gar krank wird und sich als einzigen Trost nur ihren Basilienstock ausbittet, wundern sich die Brüder noch mehr und zerschlagen den Topf. Zu ihrem Schrecken finden sie da, noch immer erkennbar, das Haupt des Lorenzo, den sie erschlugen. Irgendwo begraben sie es und fliehen aus der Stadt, getrieben von der Furcht, man möchte ihre Untat noch entdecken. Die Schwester aber verlangt nur immer wieder nach der geliebten Blume und stirbt bald aus Kummer.

Die Novelle ist wohl eine der bekanntesten und beliebtesten aus dem Dekameron. Die Geschichte ist übersichtlich, wenn schon keine von den ganz einfach gebauten. Der „Falke", das Hauptmotiv, ist einprägsam und bildhaft. Man vergißt den Totenkopf nicht, über dem das Basilienkraut üppig wuchert. Vielleicht liegt es an eben dieser Bündigkeit der Novelle, daß der Stoff nicht öfter behandelt worden ist[1]). Wer traute sich wohl zu, die Geschichte besser zu erzählen als Boccaccio?

Etwas andres ist's aber, wenn einer seinem Volke die Schätze fremder Literatur erschließen möchte und sich nun, so gut er's kann und mit bravem Fleiß daran macht, in seiner Sprache und Weise das wiederzusagen, was er bei den Großen anderswo gelesen hat.

So steht es mit Hans Sachs, und das ist sein Verdienst. Den Stoff unserer Novelle hat er zu mehreren Malen behandelt und — da er sich als Dichter fühlt! — in Versform[2]). Zur Motivbehandlung hat er nichts Eignes dazugetan und auch aus dem Stoff nichts Neues herausgeholt. Merkwürdig ist sein Versuch, den Stoff als „Tragedie" zu gestalten (Nr. 1924). Das Ganze ist in Gespräche und Verse gebracht, in die Länge gezogen, 5 Akte sind abgeteilt, ohne daß für das eine oder andere die geringste innere Notwendigkeit bestünde. Natürlich muß man den rechten Maßstab anlegen und bedenken, welchen Begriff Hans Sachs überhaupt von einem Drama hat. Große Kunstwerke sind nicht dabei herausgekommen. Es konnte aber immerhin ein „Spiel" entstehen mit Steigerungen, Spannungen, Lösungen. Von Hans Sachsens „Griselda" läßt sich das schon sagen, obschon hier die Bedingungen für die Dramatisierung wegen der langen Zeiträume keineswegs günstig sind.

Mit „Lisabetha" liegt es noch anders. Hier scheint auch im Wesen des Stoffes ein Hinderungsgrund zu liegen. Besonders der zweite Teil der Geschichte, bei Hans Sachs der 5. Akt, kommt sehr schlecht weg: die Form wird dem Stoff nicht gerecht. Denn alles hängt davon ab, daß dem Leser und Hörer Lisabethas Liebe zu ihrer Blume und ihr Schmerz bei dem Verlust des geliebten Stockes gezeigt wird. Dazu würde eine lyrische Ausdrucksfähigkeit gehören, wie sie Sachs in seinen Spielen nicht kennt. Das kurze Spruchgedicht „der ermo̊rt Lorenz" (Nr. 32) und die Meistergesänge (Nr. 70, Nr. 2824) werden darum dem Stoff noch eher gerecht, weil sie auch in der Handlung des ersten Teils nichts lang ausspinnen und so das Mißverhältnis vermeiden. Die gedrängte Verserzählung mit ihrer nahen Beziehung zur Lyrik scheint kein unpassendes Gewand für den Stoff der Boccaccionovelle zu sein[3]).

---

[1]) A. Wesselski, Dekameronübersetzung 1 (Leipzig 1912), 598; J. Bolte, Martin Montanus Schwankbücher (Bibl. des Lit. Ver. Stuttg. 217, Tübingen 1899) S. 577f.; dort Literatur. [Journ. of am. folklore 20, 258; Journ. of the folk song soc. 2, 42; 4, 160; 5, 123.]

[2]) Hans Sachs, Werke (Bibl. d. Lit. Ver. Stuttg., Register in Bd. 25); Fabeln und Schwänke, hrsg. v. E. Goetze 4 (Halle 1903), 400.

[3]) In England spielt George Turbervile mit seinen Tragical Tales (1586/7) eine ähnliche Vermittlerrolle wie Hans Sachs. E. Koeppel, Anglia 13, 53, vergleicht

Weniger als manche andere Dekamerongeschichte ist die vom Basilienkraut in die Weltliteratur eingedrungen. Die Geschlossenheit der Gestaltung ist dafür gewiß ein Grund. Aber daneben mag auch das eigenartige und etwas befremdliche Hauptmotiv daran schuld sein. Nicht jede Zeit hat Verständnis für die Gestalt des Mädchens mit dem Kopf des toten Geliebten in ihren Händen[1]), nicht in jeden Stil paßt die grausige Symbolisierung von Verwesung und Liebe in dem Totenkopf und der duftenden Pflanze, die darauf wächst. Die europäische Romantik hatte solches Verständnis. Denker und Dichter recht verschiedener Kreise gewinnen ein innigeres Verhältnis zur Pflanze, zur Blume. Ältere oder volkstümliche Blumensymbole leben wieder auf, und neue werden geschaffen[2]).

Bestimmte Grabpflanzen hat es längst gegeben, und sie werden oft in sinnvollem Zusammenhang mit dem Toten gedacht, auf dessen Grab sie wachsen. Auf den Gräbern von Heiligen gedeiht das Gras besonders gut, und Frost und Schnee können ihm nichts anhaben. Die ewige Verbundenheit der Liebenden, die „dannoch minne phlâgen do se in der Erde lâgen“ (Ulrich 58729) zwingt auch Rose und Rebe zusammen, die aus Tristans und Isoldens Grab aufsprießen[3]). Darum ist es einem schon bei Lebzeiten nicht gleichgültig, was man für Grabblumen haben wird.

„Wenn ich einst gestorben bin,
Trägt man mich zum Grabe hin,
Setzt mir keinen Leichenstein,
Pflanzet nur Vergißnichtmein.“

Was diese Wanderstrophe deutscher Volkslieder meint, ist natürlich nicht besonderes Gedankengut der Romantik. Und doch sind es gerade Romantiker, die diese Beziehung von Pflanze und Grab, Leben und Verwesung, beschäftigt hat und die sie dichterisch gestalteten.

Von deutschen Lyrikern hat besonders Lenau Sinn gehabt für düstere Grab- und Kirchhofsromantik. Er liebt sie als Ausdruck seiner Weltschmerzstimmungen. Grabblumen sind aber für ihn gerade Bürgschaft für Leben aus und über dem Tode. In dem Gedicht „Der Greis“ schildert er den Alten, der nachdenklich eine Blume betrachtet:

„Schon spürt er im Innern keimen wohl
Das stille Pflanzenleben,
Das bald aus seinem Hügel soll
In Blumen sich erheben.“

Schönheit ist ihm in seinem Sonett über den „Salzburger Kirchhof“

---

die Versübersetzung der Basilikumgeschichte mit dem Gedicht von Keats und findet die Elisabethanischen Knittelverse entsprechender. Die kurze Probe erlaubt kaum ein Urteil.

[1]) Man denke an die ganz andere Bedeutung der gleichen Gebärde in Wildes „Salome“!

[2]) Jutta Hecker, Das Symbol der blauen Blume im Zusammenhang mit der Blumensymbolik der Romantik. Münchener Diss. 1931.

[3]) Geiger, HDA 3, 1103 unter „Grabblumen“; W. Herz, Tristan und Isolde[3] (Berlin 1901) Anm. S. 569f.

Gewähr des Lebens und eigentlich das Leben selbst. Und Grabblumen sind „ihre stillen Boten“, die neues Leben verkünden.

Weniger durchdacht und zu Ende geführt, unmittelbarem Empfinden aber darum wohl näher, hat Musset etwas Ähnliches in den Versen ausgesprochen, wo er für sein Grab bestimmt (aus „Lucie“):

„Mes chers amis, quand je mourrai
Plantez un saule au cimetière.
J'aime son feuillage éploré,
La pâleur m'en est douce et chère,
Et son ombre sera legère
À la terre où je dormirai.“

Vor Musset hat der englische Romantiker John Keats sich gewünscht, im Schatten eines Grabbaumes zu ruhen und einen Trost gegen die Härte des Lebenskampfes darin gesehen, daß über seinem Grab eine gepflegte Decke des unvergleichlich grünen englischen Rasens liegen soll. In seinem frühen Gedicht „Sleep and Poetry“ spricht er über Sinn und Absicht seiner Kunst und seines Lebens:

„If I do fall, at least I will be laid
Beneath the silence of a poplor shade
And over me the grass shall be smooth shaven
And there shall be a kind memorial graven.“

Und eben dieser romantische Dichter Keats hat auch die Geschichte vom Basilienkraut entdeckt und in englische Stanzen umgedichtet. Nicht, als ob die seltsame Bedeutung der Grabblume ihm allein diesen Stoff beachtenswert gemacht hätte! Er hat nicht einmal gesagt, vielleicht sich gar nicht bewußt gemacht, daß ihn dieser Zug besonders angesprochen hätte. Boccaccio war, was ihn reizte und begeisterte! Mit seinem Freunde Reynolds zusammen wollte er Novellen des Dekameron in englische Poesie bringen. Er steht ganz unter dem Zauber der Novellenform und der Prosa, fühlt sich dem Italiener so ganz verpflichtet, daß er in zwei schönen Strophen um Nachsicht bittet für sein Unterfangen:

„O eloquent and famed Boccaccio!
Of thee we now should ask forgiving boon,— (XIX.)
„There is no other crime, no mad assail
To make old prose in modern rhyme more sweet;
But it is done—succeed the verse or fail—
To honour thee, and thy gone spirit greet—“ (XX.)

Sie waren kein Fehlschlag, diese Verse! Der Plan der Freunde ist nie zur Ausführung gekommen, nur Keats' Gedicht „Isabella or the pot of Basil“ zeugt für ihn.

In den Händen dieses Dichters hat die Geschichte einen Höhepunkt in ihrer Gestaltung erreicht. Reichtum und Schwere englischer Romantikersprache liegen wie ein kostbarer Schmuck um die einfache Handlung. Stofflich ist alles beim alten. Aber andere Bedeutungsakzente verschieben doch das Bild etwas. Das Gedicht ist eine kurze tragische Liebesgeschichte. Auf die Beziehung der Liebenden zueinander, im Leben und im Tod, is

aller Wert gelegt. Ihr Liebesglück und ihr Trennungsschmerz sind in den Versen, und beide dauern über das Leben hinaus in der Pflege, die das Mädchen dem Basilienstock widmet. Das Grausige und Sonderbare des Motivs vom Totenkopf tritt davor fast zurück.

Wie ist es dann möglich, daß gerade der Zug, den Keats am ehesten selbständig gegenüber Boccaccio behandelt hat, die Szene ist, in der Lorenzos Geist der Geliebten erscheint[1])? Wenig hat der Schönheit liebende, dem Düster abgeneigte Keats von Coleridges Gespensterromantik oder Wordsworths Vorliebe für Kirchhofsbetrachtungen. Doch er mag ihnen ein Gefühl dafür danken, daß eine Geistererscheinung von Geheimnis umweht ist. Um diesen Eindruck zu geben, bedarf er freilich nicht einmal des bloß „Schaurigen"; sondern die Verbundenheit der Liebenden, die ja die Handlung bewegt, zeigt sich hier in dieser Verwandlung. Der tote Lorenzo hat — bei aller Verschiedenheit — etwas gemeinsam mit Lenorens Bräutigam, der auch im Tod noch Rechte an die Braut hat. Für die kurze tragische Liebesgeschichte ist die kleine epische, stark lyrisch getönte Dichtung eine entsprechende Form. Man fühlt sich erinnert an kleine antike Gedichte — des Ovid etwa — oder an Lais des französischen Mittelalters oder an die Liebesgeschichten nordischer — englischer und skandinavischer — Balladen. Keats mag das selber im Auge gehabt haben; er denkt wohl bei des Boccaccios Angabe, daß auf das Schicksal der Liebenden eine „canzone" gedichtet worden ist, an heimische Balladen mit Refrain:

„And a sad ditty of this story run
From mouth to mouth, through all the country passed
Still is the burthen sung—o cruelty,
To steal my Basilpot away from me."

Noch einmal ist die Boccaccionovelle im 19. Jahrhundert behandelt worden. Romantik trägt auch diese Bearbeitung, Romantik freilich, die eine ganz andere Seite zeigt als die prächtige, begeisterte Dichtung des jungen englischen Idealisten. H. C. Andersen hat aus dem Stoff sein Märchen „Rosenalfen" gemacht[2]).

Er gibt an, er erzähle nach einer italienischen „Folkevise". Seine Herausgeber haben ihn dann verbessert: die Angabe sei eine „Umschreibung der Wahrheit", da Andersen damals die Novelle im Dekameron kannte[2]). Möglicherweise hat ihn der Schlußsatz des Boccaccio verleitet? Aber was er auch für die ursprüngliche oder entsprechende Form seines Stoffes gehalten haben mag, eine Behandlung in Versen war nicht seine Sache. Das Ideal von Rittertum, Liebe, Dichtung, das die beginnende skandinavische Romantik an der Folkevise gebildet hatte, war nicht seines. Um zu erzählen, wählt er Prosa; sie ist bürgerlicher, hat eher Raum fürs Intime, auch wohl für eine kleine Laune. Andersen steht Hoffmann und Heine näher als Oehlenschläger. Unter Andersens Märchen findet sich vieles, was

---

[1]) C. H. Herford in Cambridge Hist. of Engl. Lit. 12 (1921), 82 „Keats". [M. Gothein, J. Keats 2, 157 (1897).]

[2]) H. C. Andersen, Eventyr. Ny kritisk Udgave med Kommentar ved Hans Brix og Anker Jensen 2 (Kbhn. 1919), 370; Komm.

diesen Namen im eigentlichen Sinne keineswegs verdient; am Ende hieß die Sammlung ja auch „Eventyr og Historier“.

Aus der tragischen Liebesgeschichte ein Märchen zu machen, hätte Andersen auch schwerfallen sollen. Er konnte sie aber so umgestalten, daß sie nun wohl Ähnlichkeit mit andern seiner Geschichtengruppen hat[1]). So kann man sie geradezu unter die Blumengeschichten rechnen. Im Ton scheint der „Rosenelf“ aber auch leise verwandt mit so rührenden, sentimentalen Geschichten wie der von der „Schneekönigin“ oder der „Kleinen Meerjungfrau“. Diese durchgreifende Wandlung und Behandlung des Stoffes wird dann noch dadurch unterstützt, daß alles in die bürgerliche, echt dänische Umgebung der andern Märchen hineingezogen ist.

Der Rosenelf hat sich auf seinen Spaziergängen verspätet und kommt in die Geißblattlaube, wo die Liebenden traurig Abschied nehmen, weil der böse Bruder des Mädchens den Jüngling auf Reisen schickt. Der Elf findet Zuflucht in der Rose, die sie dem Geliebten mitgibt. Er reist mit dem Freund, ist dabei, als im dunklen Wald der Bruder kommt und heimlich den Unbequemen erschlägt und verscharrt. Der Elf folgt dem Mörder in einem Lindenblatt, das dann im Zimmer der Schwester zu Boden fällt. Im Schlaf flüstert er dem Mädchen die Kunde von der Schreckenstat zu. Sie geht darauf in den Wald, findet das geliebte Haupt, begräbt es in einem Blumentopf und pflanzt einen duftenden Zweig — es ist Jasmin — darüber. Mit ihren Tränen benetzt sie ihn, daß er die schönsten Blüten trägt und köstlich duftet. Dabei flüstert ihr der Rosenelf Erinnerungen an ihr Liebesglück ins Ohr, und in diesen Träumen stirbt sie dem Geliebten nach. Der böse Bruder nimmt den Jasminstrauch als Erbe an sich und stellt ihn neben sein Bett. Aber der Rosenelf hat den Blumenelfen im Jasmin von der Untat erzählt. Als er am andern Morgen mit seinen Freunden, den Bienen, wiederkommt, die den Bösen strafen sollen, da ist der Mörder schon gerichtet. Die Blumenseelen — die Düfte der Blüten — haben ihn getötet und das Schicksal der Liebenden gerächt.

Auch Andersens Geschichte baut auf der innigen Verbundenheit von Leben und Pflanze: Blume bedeutet Leben über den Tod hinaus. Aber für das Symbol der Lebendigkeit und der Liebe reicht ihm nicht eine einzige, eindeutige Blume aus. Rose, Geißblatt, Jasmin teilen sich in die Aufgabe, zu bedeuten, was in der Novelle allein das Basilikum sagt. Die anerkannte, geläufigste Liebesblume ist nun einmal die Rose. Der Geist aus einer Rose gerade erlebt darum die Liebesgeschichte mit. Daß die Rose doch nicht als einzige Blume durchgeführt wird, mag an besonderer Vorliebe fürs Einzelne, Besondere liegen. Wir sehen die Geißblattlaube vor uns, in der die beiden sitzen, den dänischen Laubwald mit Linde und Jasmin, wo der Mord geschah.

Ein anderer Grund liegt in der Struktur des Stoffes. Auf dem begrabenen Haupte wächst eine wohlduftende Pflanze. Auch bei Boccaccio

---

[1]) V. Andersen, Den Danske Lit. Hist. i det 19. Aarh. 1. Halvdel (Kbhn 1924), S. 541f., 545.

wird der Duft des Basilienstockes besonders erwähnt. Für Andersen gewinnt dieser Zug neuen Wert, er gibt ihm besondere Bedeutung. Also wählt er eine Pflanze, die recht eigentlich — mehr noch als die Rose — durch ihren starken, betäubenden Duft charakterisiert wird: Jasmin. An diese Pflanze knüpft sich dann das Motiv von der Rache der Blumen. Angedeutet war diese Möglichkeit auch schon in der Novelle: als die Brüder den Topf zerschlagen haben, fliehen sie aus Furcht davor, daß die Pflanze — eigentlich das begrabene Haupt — ihnen zum Verräter werden könnte.

Andersen hat aber seine Gestaltung nicht von der Andeutung des Italieners hergeleitet. Die eigentliche Anregung dazu wird ihm vielmehr aus Deutschland gekommen sein. Sein Zeitgenosse Ferdinand Freiligrath, mit dem Andersen sich bei seiner zweiten Auslandsreise geradezu befreundete, hat ein Gedicht gemacht mit dem Titel „Der Blumen Rache". 1831 war es schon entstanden und im „Mindener Sonntagsblatt" gedruckt, aber ein größerer Kreis lernte es erst durch die Sammlung von 1838 kennen. Freunde hielten es damals für eins der besten Stücke und schätzten es hoch; Einfachheit und Eingängigkeit haben ihm einen Platz in Anthologien und Schulbüchern erworben und erhalten[1]). „Ein Mädchen wird von dem Duft der Blumen, die sie leichtsinnig abgerissen und neben ihr Bett gestellt hat, im Schlaf getötet."

Im Gedicht und im Märchenschluß ist das gleiche Motiv gestaltet. Dazu kommen die späteren, persönlichen Beziehungen der beiden Männer. Erwiesen freilich wird Freiligraths Einfluß am besten durch eine Anzahl kleiner Züge, die sich im deutschen Gedicht und im dänischen Märchen entsprechen. Solche Übereinstimmungen sind kein Zufall und nur durch Übernahme zu erklären. Für „Rosenalfen" ist es wesentlich, daß die Düfte als „Elfen" im „Blätterhaus" (bladehus) der Blüte wohnen. Die deutschen Blumengeister sprechen von den Blüten:

„Wo wir nachts als Elfen spielten,
Unserm Blätterhaus entsteigend . . ."

Bei Andersen greifen die Jasminseelen den Schlafenden mit giftigen Spießen an. Freiligrath hat nach den verschiedenen Blumen auch den Geistern verschiedene Gestalten gegeben. Der Rose entsteigt eine schöne Frau, der Narzisse ein Knabe. Eine Strophe aber könnte für Andersens kriegerische Vorstellung maßgebend sein. Der Duft des Eisenhuts wird als gewappneter Ritter gedacht:

„Aus dem Helm des Eisenhutes
Mit dem dunkelgrünen Laube
Tritt ein Ritter kecken Mutes:
Schwert erglänzt und Pickelhaube."

„Der Jasminduft hat ihn getötet", sagen die Leute am Bett des toten Mörders, und die Bienenkönigin summt von „der Blumen Rache". Deutlich genug weist das auf den Titel des deutschen Gedichtes und auf die Schlußzeile: „Blumenduft hat sie getötet."

---

[1]) Freiligraths Werke, hrsg. v. Julius Schwering 2, 121; W. Buchner, Ferdinand Freiligrath. Ein Dichterleben in Briefen (Lahr 1882) 1, 214; 2, 67f.

II.

Es ist merkwürdig, daß wir für den Stoff der Novelle so gar keine Quelle kennen. Daß eine tatsächliche, literarische Vorlage fehlt, könnte noch hingehen; sie mag verschollen sein, durch den Glanz und die Bündigkeit des Dekameron für immer verdrängt[1]). Merkwürdiger noch ist es, daß auch im Leben der Zeit, in Sitten und Gebräuchen, gar nichts zu sein scheint, woran sich die Geschichte anlehnen, woher sie stammen könnte.

Andere Erzählungen haben doch in ihrer Umwelt Lebensbedingungen, aus denen man sie begreifen kann und zur Zeit ihrer Blüte auch allgemein begriff und verstand. So die Geschichte von Guiglelmo da Rossiglione (Dek. 4, 9). Gewiß ist sie nicht wahrscheinlicher als die vom Basilienstock. Sie läßt sich auch nicht erklären aus irgendeiner Sitte der Zeit (oder irgendeiner Vorzeit!), die im Herzenverspeisen bestanden hätte. Und doch hat diese Geschichte den Grund im Leben, der jener zu fehlen scheint. Denn für diese Zeit ist das Herz so ausgesprochen der Sitz des Lebens und Wesens eines Menschen, daß Könige sich sterbend zufriedengaben, wenn nur ihr Herz wenigstens das gelobte Land erreichte oder die Heimat, die dem Lebenden verwehrt war. Und dann: es gibt Liebeszauber, den man mit Fleisch und Blut derer treibt, die Liebe verbinden soll. Ein Herz aber ist wirksamer als Haare, Blut, Nägel oder was immer. Das Herz des Geliebten essen, das ist ein Liebeszauber, über alle Wirklichkeit hinaus gesteigert, Zweck und Absicht weit überragend. Die grauenhafte Mahlzeit, die der Gatte seiner unglücklichen Frau bietet, ist die schrecklichste Ironisierung alles Zaubers und aller Liebe. Aber sie wirkt doch — kräftiger als alle Tränklein — die ewige Vereinigung der Liebenden: die Frau stirbt dem Geliebten nach.

Wo wäre aber ein ähnlicher Grund im Leben, ein Brauch, eine Vorstellung, woraus man die Geschichte vom Basilikum zu erklären vermöchte? Für den Dänen Andersen war die Pflanze so fremd, daß er sie ganz durch den bekannteren Jasmin ersetzte. Weiter südlich kennt man sie freilich. In nord- und süddeutschen Kochbüchern tritt sie auf und wird als Gewürz zu „Marinaden für Fische und Wildbret" empfohlen. Rohköstler sollen sie als Salatkraut und Brotaufstrich zu Ehren gebracht haben. Als Küchengewürz steht „der Basilium" in vielen sächsischen Bauerngärten. Dort trifft Ocymum basilicum mit allerlei Verwandten zusammen.

„Rosmarin und Thymian
wächst in unserm Garten",

und auch Lavendel und Salbei gehören dazu. Aber Basilikum gewinnt in Deutschland nicht die gleiche Stellung in Volkslied und Volksbrauch wie die andern Labiaten. Es ist keine Liebespflanze, wird nicht unter die wunderkräftigen Kräuter gerechnet, die den Mann oder das Mädchen unfehlbar anziehen sollen. Dabei haben die andern Pflanzen ihm den angenehmen

[1]) A. Gröber, Über die Quellen des Decamerone, hrsg. v. Schneegans, Straßburg 1913.

Geruch und gewisse medizinische Wirkungen nicht einmal voraus. Es ist eben aus irgendwelchen Gründen weniger volkstümlich geblieben[1]).

Jenseits der Alpen ist das anders. Boccaccio kann voraussetzen, daß jeder Basilikum als beliebte Topfpflanze kennt. Isabetta nimmt einen schönen großen Topf, wie man sie für Majoran und Basilikum hat. (Di questi, ne' quali si pianta la persa o il basilico.) Solche Zierpflanzen werden natürlich von den Frauen gepflegt. Dazu kommt, daß die angenehmen Eigenschaften der andern Labiaten von den Italienern auch in dieser entdeckt werden. Basilikum ist darum hier auch eine Liebespflanze. In Toskana hat es geradezu den Namen „amorino“ bekommen. In Süditalien dient es als Trachtzeichen der Mädchen und Frauen — je nachdem, wo man es trägt —, die Burschen stecken es hinters Ohr, wenn sie ihr Mädchen besuchen; es soll ja wunderbare Kräfte haben[2]).

Was so zwischen Liebenden Bedeutung gewinnt, als Symbol gilt, das kann auch in ihre Sprache aufgenommen werden. Die Liebessprache hat einen fast unerschöpflichen Schatz an Namen und ist immer bereit,neue Namen aufzunehmen und zu brauchen. Sie steht ähnlichen Forderungen gegenüber wie die religiöse Sprache, die immer wieder an der Nennbarkeit des „andern“ verzweifelt und in der Litanei Namen auf Namen, Anruf auf Anruf häuft. Gehen solche Namen aus der Sondersprache in die Allgemeinsprache über, dann verlieren sie wohl ihren Charakter und werden eine Art Gattungsbezeichnung. Welche Welt liegt zwischen dem Lockruf des Hohenliedes „Surge, propera, amica mea!“ (2, 10) und der „kleinen Freundin“! Beim „Schatz“ der Köchin denkt niemand an einen Haufen Gold, aber auch nicht mehr an die lebendige Anrede.

Die große Menge der Namen bleibt aber Sondersprache. Der Mann nennt das Mädchen seine Taube, seine Rose, seine Blume, und sie spricht von ihm als vom Blumenstock, den sie pflegt, auf den sie stolz ist. Sie mag und kann den Geliebten nicht nennen, so rühmt und preist sie die Schönheit der Pflanze, mit deren Namen sie ihn in der Sprache der Liebenden nennt, die ihn zugleich bezeichnet und verhüllt. Das Bedeutungsfeld, in dem der Name zu Hause ist, kann dabei bis zu einem gewissen Grade mitkommen. Die beiden „Sprachen“ gehen dann, jede in sich sinnvoll, nebeneinander her. „Ich setze meinen Blumenstock vors Fenster“, ist ein verständlicher, sinnvoller Satz der Allgemeinsprache. In der Liebessprache bedeutet er: „Ich weise den Liebhaber ab.“ „Mein Basilienstock ist mir gestohlen“ bedeutet nur in der Sondersprache: „Mein Geliebter ist mir verloren.“ (Diesem Nebeneinander von Liebessprache und Allgemeinsprache, der Zweideutigkeit, entspricht, was religiöse Sondersprachen angeht, etwa die mehrfache Möglichkeit des Schriftverständnisses.)

Die Liebessprache hat in sich eine unverkennbare Neigung über die Rede des Alltags hinauszugehen. Sie will Dichtung werden. Die Rede der Situation, wo ein Mädchen den Geliebten unter dem Namen eines Blumen-

---

[1]) Marzell, HDA 1, 934 unter „Basilienkraut“.

[2]) A. Gubernatis, Mythologie des Plantes 2 (Paris 1882), 35f.

stockes rühmen möchte, ist in einem deutschen Verschen — freilich noch kein Kunstwerk — aber Lyrik geworden. Als Pflanze ist eine gewählt, die in deutschen Gärten und Volksliedern Heimatrecht hat: die Nelke — Rosenstock und Feigenbaum können aber auch an die Stelle treten:

„Wenn mein Schatz
Ein Nelkenstock wär,
Setzt ich ihn vors Fenster,
Daß ihn jedermann säh."

Das Verschen geht als Wanderstrophe durch verschiedene deutsche Lieder, und es ist darum nicht mit Sicherheit auszumachen, ob es nun „eigentlich" den Stolz über den glücklichen Besitz meint oder die Abweisung. In dem Wunschliedchen ist an öffentliche Freude gedacht. Es folgen ja dann noch parallele Strophen, die den Geliebten zum Feigenbaum, zum Rosenkranz und zum Zuckerstengel wünschen. In dem Liedchen vom Freier, der vergeblich um Einlaß bittet, steht die Strophe aber natürlich als Abweisung. Besonders reich an Blumennamen für die Liebenden sind serbokroatische Volkslieder. Hier findet sich der Name „mein feines Basilikum" für den Burschen, und in der Totenklage heißt es „mein frühes Basilikum"[1]).

Auch in Italien tritt an die Stelle der deutschen Nelke das Basilikum. Allerdings weiß ich keine Entsprechung des deutschen Verschens zu nennen. Aber die Formel der Liebessprache „Ich setze meinen Basilienstock vors Fenster" verrät sich dafür in einer Novelle, wo sie Erzählungszug geworden ist:

Gentile Germini erzählt in seiner 22. Novelle von einem jungen Ehepaar. Der Mann verliebt sich in einen schönen Knaben, und es gelingt ihm schließlich auch, sich von seiner jungen Frau frei zu machen. Wenn die Luft rein ist und der Geliebte des Nachts kommen darf, gibt er ihm dadurch ein Zeichen, daß er den Basilienstock, der am Fenster steht, hereinnimmt[2]). Die Wendung der Liebessprache ist hier also wörtlich im Sinn der Allgemeinsprache genommen und zu einer symbolischen Handlung gemacht, die nun die Handlung begleitet, die sie meint: Ein Basilienstock wird hereingenommen und der Geliebte auch. In der Novelle kommt natürlich die Frau hinter die Geschichte und wendet nun den Basilienstock auch in ihrem Sinne als Zeichen an: der Jüngling schläft bald beim Mann und bald bei ihr, je nach dem, wo das Basilikum steht. Was hier als Zeichen gilt, ist durchaus nicht gleichgültig. Es scheint, als ob auch sonst für solche Verabredungen gern Wendungen der Liebessprache umgesetzt würden. So wird in einer Boccaccionovelle (7, 1) als Zeichen dafür, ob der Ehemann in Florenz oder auf dem Landgut ist, ein Eselskopf auf einer Stange hierhin oder dorthin gerichtet. Könnte die Dame ihrem Liebhaber nicht geradezu sagen: „Mein alter Esel wendet sich heut nach Florenz, also komm?"

---

[1]) Erk-Böhme 2, 414, 430; L. Böckel, Oberhessische Volkslieder S. 185; L. K. Goetz, Koseworte, Scherz- und Schimpfworte für die Liebenden im Volkslied der Kroaten und Serben. ZfVk. 3 (1931), 1ff. [Bolte-Polívka 2, 127.)

[2]) Gentile Germini, Novelle raccolte per E. Papanti, Livorno 1874.

Die Rede der andern Situation, wo das Mädchen um den verlorenen Geliebten als um ihren Blumenstock klagt, gibt es dagegen in italienischen Versen, eben in jenem Liedchen, das Boccaccio am Ende der Novelle selbst nennt[1]). Das Mädchen klagt, daß man ihr den Basilienstock gestohlen habe, der ihr lieber als alles andere war, der ihr alle Liebe und Pflege reichlich mit seinem wunderbaren Duft lohnte. In Schmerz und Reue, daß sie nicht wachsamer war, flucht sie denen, die sie um ihr Glück gebracht haben.

Das Lied ist eine Liebesklage — in der Liebessprache. Nirgends ist besonders gesagt, daß hier nicht in der Allgemeinsprache geredet wird, daß diese Blume etwas anderes bedeute als eben eine Blume. Klar ist es trotzdem; der Basilienstock ist der Liebhaber. An einer Stelle verrät sich das aber deutlicher als sonst. Das Mädchen rühmt den Stock, der so schön war, daß sie, von den Menschen beneidet, in seinem Schatten schlafen konnte. (Tant'era bella all'ombra mi dormia dalla gente invidiata.) Man schläft nicht im Schatten eines noch so schönen Basilienstöckchens, das man in einem Topfe zieht!

Aber hier greifen zwei Wendungen der Liebessprache übereinander, und das Gefüge wird undicht. Man versteht darum deutlicher, daß hier eine Sondersprache spricht. Beide Wendungen gehören der Liebessprache an, und beide meinen den Geliebten.

Der Geliebte ist nicht nur Pflanze, die eingepflanzt und gepflegt wird; er ist auch Baum, der schirmt und schattet und Frucht spendet: „Sicut malus inter lignea silvarum, sic dilectus meus inter filios. Sub umbra illius quem desideraveram sedi; et fructus eius dulcis gutturi meo“ (Cant. cant. 2, 3).

Aus dem Kreis der bloßen Namengebung ist das Lied herausgetreten, es ist einheitliches Bild, Geheimsprache ohne Übersetzung. Aber als Lyrik bleibt es eben immer Sprache, Rede des lyrischen Subjektes. Anders ist das in der Novelle. Aus dem Namen der Liebessprache, aus dem Bild der Lyrik wird hier ein Geschehen, das durch die Sprache gestaltet ist, eine Geschichte. Es ist der gleiche Weg, der zur Novelle des Germini führte. So ist der zweite Teil der Boccaccionovelle aufgebaut. Er gründet sich auf die Klage um den geliebten Basilienstock und setzt sie in Erzählung um. Auf den ersten Teil ist dabei gar nicht mehr Bezug genommen. Das Mädchen, das den Tod des Geliebten, freilich mit Trauer, überlebt, stirbt, als man ihr den geliebten Basilienstock genommen hat. Aber wenn man beide Teile vergleicht, sieht man nun doch, wieviel sie miteinander zu tun haben. Sie

[1]) Gubernatis, a. a. O.; die folgenden Hinweise danke ich der Güte von A. Wesselski: P. Fanfani, Il Decamerone 1 (1887), 348. Abdruck des Liedes: Giosué Carducci, Cantilene e Ballate, Strombetti e Madrigali nei secoli XIII e XIV (Pisa 1872), S. 48f., dort Hinweis, daß das Gedicht schon in den „Canzoni a ballo“ von 1535 gedruckt ist. Die „Annotazioni e Discorsi“ der Deputati (Firenze 1574), S. 74 erwähnen, das Lied sei bekannt und werde unter anderen dem Lorenzo dei Medici und Poliziano zugeschrieben. Darauf bezieht sich Domenico Maria Manni, Istoria del Decamerone (Firenze 1724), S. 284f.

sind zweimal dieselbe Geschichte: „Ein Mädchen hat einen Geliebten, den Brüder ihr mißgönnen und rauben." So könnte Isabetta schon, als sie erst nur Lorenzo verloren hat, mit einem Namen der Liebessprache sagen: „Mein geliebter Basilienstock ist mit geraubt." Im Dekameron wird die Geschichte so erzählt, als sei das Liedchen zum Andenken an Lieb und Leid einer „historischen" Isabetta gedichtet worden. Die Damen freuen sich, daß sie nun endlich die Geschichte kennen, die zu dem Liedchen führt, das ihnen wohlvertraut ist, und dessen Ursprung sie schon längst gern hätten wissen mögen. Das ist so, als ob man jemand, der den Ausdruck „die Kastanien aus dem Feuer holen" sehr wohl kennt und selber braucht, zum erstenmal die Fabel von der Katze und vom Affen erzählte. Denn: Boccaccio stellt das Verhältnis von Vers und Novelle nicht so dar, als hätte sich hier ein Name oder eine Redewendung zur Geschichte entwickelt, sondern so, als sei eine „komprimierte Erzählung" hier wieder auf ihre Vollstufe geführt.

Was das heißt, und was eine „komprimierte Erzählung" ist, hat A. Jolles gezeigt[1]). Es gibt in der Sprache Wendungen und Ausdrücke, die auf eine Geschichte anspielen, sie gewissermaßen in sich enthalten. Da sind syntaktische Gruppen, wie das Beispiel „die Kastanien aus dem Feuer holen". Daneben stehen nominale Wendungen, zusammengesetzte Substantiva und Genitivausdrücke wie „Augiasstall" oder „das Faß der Danaïden". Im Gedächtnis des Hörers wird die Geschichte, um die es sich handelt, geweckt, angerührt, wenn sie schon bekannt ist. Kennt der Sprecher die Geschichte aber nicht, so kann er trotzdem die komprimierte Erzählung richtig brauchen und darauf rechnen, daß sie wahrscheinlich richtig verstanden wird. Sie ist Sprache geworden. Durch einen Erzähler kann aber die Geschichte wieder aus ihrer eingetrockneten Form gelöst werden. Solche Auflösungen, Erklärungen komprimierter Erzählungen, eignen sich zur Einführung für Geschichten verschiedenster Art. Jolles weist (a. a. O.) auf die indische Rahmenerzählung Tantrakhyayika und auf die Edda des Snorri Sturluson hin. Boccaccio berichtet nun, als hätte die Erzählerin der Novelle von derselben Möglichkeit Gebrauch machen wollen. Und allerdings: um einen Vorgang, der dem Auflösen einer komprimierten Erzählung verwandt ist, handelt sichs auch hier. Doch die Unterschiede sind so wichtig wie die Ähnlichkeiten. Auch bei der Ausgestaltung eines Namens, einer Redensart, geht die Bewegung von der Sprache aus. Auch hier ist das Ergebnis eine Geschichte. Aber die Geschichten, die so oder so entstehen, sind wesentlich verschieden. Die komprimierte Erzählung bleibt Geschichte, auch wenn sie Wort und Wendung wird. Der Name, die Redewendung dagegen bleiben im Grunde immer Sprache. Sie können Lyrik werden, aber nie im eigentlichen Sinne Stoff. Etwas Lyrisches behalten solche Geschichten an sich. Da sie von sich aus kein festes inneres Schema haben, nehmen sie es anderswo her.

In zweien von den Lais der Marie de France scheint mir der Stoff

---

[1]) Verduurzamde Verhalen (De Gids 1931), S. 27ff.

von solcher Herkunft zu sein, und sie zeigen auch gut das lose Verhältnis von Schema und charakteristischem Zug. Beide Male liegt zugrunde, daß der Geliebte mit einem Vogelnamen genannt wird. Im Lai de l'aostic gibt die Frau ihrem Ehemann — zweideutig — an, daß sie nachts aufstehe, um dem Gesang der Nachtigall zu lauschen. Darauf läßt der Mann im Garten Fallen aufstellen und bringt der Frau den so geliebten Vogel tot, und sie fällt, von ihrem Geliebten auf ewig getrennt, in schweres Herzeleid. Was diese Geschichte von irgendeiner anderen unterscheidet, die auch als Schema hat, daß ein Ehemann den Geliebten seiner Frau aufspürt und beseitigt, das ist eben jene Erzählung gewordene Wendung aus der Sondersprache der Liebe: Mein Geliebter — meine Nachtigall. Das gleiche Spiel mit dem Namen „Nachtigall“ wird ja auch in der Novelle von Messer Lizio da Valbona und seiner Tochter getrieben (Dek. 5, 4). Der andere Lai ist Yonec. Hier denkt man am leichtesten an den Wunsch: Wär' mein Geliebter ein Vogel und käm' durch die Lüfte zu mir. Aber auch eine Klage kann so sprechen: Mein Falke ist in die Fallen der Verfolger gegangen. Auch hier hat der bezeichnende Zug, der die Eigenart gerade dieser Versnovelle ausmacht, mit dem inneren Schema nichts zu tun: Ein Ritter, der aus Elfenland stammt, besucht heimlich seine Dame; er wird entdeckt und durch eine List des Ehemannes getötet.

Bei solchen Geschichten ist die Novelle vom Basilienstock auch zu Hause. Und sie hatte es leicht. Die Klage um die geraubte Blume konnte in ihrem Aufbau nach der ersten Novellenhälfte gestaltet werden, nach der Geschichte von Isabetta, ihrem Liebhaber und den feindlichen Brüdern.

Zwischen den beiden Geschichten, der von Isabetta, Lorenzo und den Brüdern und der vom Mädchen mit dem Basilienstock, den die Brüder ihr rauben, liegt noch ein Zwischenstück, das erst die beiden parallelen Stücke zu einem Ganzen bindet: Isabetta begräbt das Haupt des ermordeten Geliebten und pflanzt darauf eben jenen Basilienzweig. Das Mädchen will dem Freund ein geziemendes Begräbnis geben, und da sie den Leichnam nicht mitnehmen kann, bestattet sie nur das Haupt. Das Lostrennen des Kopfes mag grausig erscheinen, doch man fühlt sich dabei an die besondere Verehrung erinnert, die besonders im Reliquienkult einzelnen, hier freilich heiligen Körperteilen dargebracht wird, man denkt geradezu an Kopfreliquiare, in denen ein solches Haupt bewahrt wird. Näher scheint hier, in einer Liebesgeschichte, allerdings eine eigene Bestattung des Herzens zu liegen, das ja in der Umwelt der Novelle in besonderem Maße als Sitz der Liebe gilt. Zudem ist die gesonderte Bestattung des Herzens auch durch den Gebrauch mancher Herrscherhäuser sehr lange volkstümlich gewesen und geblieben. Doch das Wort „Haupt“ (caput, κεφαλή, κάρα) hat seine besondere Bedeutung als Anrede in feierlicher Form. Der hl. Bernhard nennt Christus „caput cruentatum“. „Φίλη κεφαλή“ sagt Agamemnon zu Teukros (Ilias 8, 281), Antigone redet die Schwester an als „αὐτάδελφον κάρα“. An Beispielen dafür wäre kein Mangel.

Das italienische „testa“ gehört allerdings einer andern etymologischen Gruppe an. Aber es hat da einen Verwandten, der für die Geschichte vom

Basilikum von nicht geringerer Bedeutung ist: „testo“ heißt der Topf, in dem „testa“ begraben liegt. Beide Worte kommen sauber geschieden in der Novelle vor. Aber es wäre doch möglich, daß ihre Verwandtschaft mit auf die Verknüpfung der beiden Züge: Klage um den Blumenstock und Pflege des geliebten Hauptes, von Einfluß war. Doch die Verknüpfung könnte auch allein ihren Grund darin haben, daß Basilikum als Grabpflanze gilt und also erwarten läßt, daß ein „teures Haupt“ darunter bestattet ist.

In Kreta ist die Pflanze allerdings mit Trauer und Unglück in Zusammenhang gebracht. Sie gilt dort als Zeichen der Trauer, und ein Verschen spricht sie als Blume der Trauer an. Das hat Gubernatis veranlaßt, den Ursprung der Boccaccionovelle in der hellenistischen Welt zu suchen[1]). Aber freilich ist Basilikum in demselben Land auch Teufelsblume, mit der man seinem Gegner Böses — und seinem Mädchen Liebe — antun kann. Das scheint eher zu dem giftigen und gefährlichen Charakter zu passen, den die antiken Ärzte und Landwirte dem Kraut nachsagten, das man unter Fluchen säen sollte, und mit dem man unter Umständen Skorpione erzeugen konnte[2]).

Zauberkraft pflegt man sonst Grabblumen nicht in besonderem Maße zuzusprechen. Doch es besteht wohl überhaupt eine nahe Beziehung zwischen Toten- und Liebesblumen. Manche Pflanzen, Rosen, Lilien, Rosmarin und andere können beides sein. Doch die Ocymoiden sind ja überhaupt nicht im Mittelmeergebiet heimisch. So früh auch manche eingeführt sein mögen, sie stammen aus Indien. Von der indischen Tulsi-Pflanze, Ocymum sanctum, ist nun auch bezeugt, daß sie als Grabpflanze verwendet wird[3]). Eine Auffassung, die in Indien die bevorzugte Heimat von Literaturstoffen sah, hätte aus dieser Tatsache schließen können, daß hier ein indisches „Survival“ unbemerkt und unliterarisch nach Westen gewandert sei. Sie hätte dafür scheinbar noch einen besseren Beweis finden können: In der Encyclopaedia Britannica hat Sir George Birdswood, ein Mann, der als Sohn eines Offiziers in Indien geboren wurde und selber im kolonialen Dienst dort stand, den Artikel „Incense“ bearbeitet. Seine Untersuchungen über diesen Gegenstand gehören zugleich auch der botanischen wissenschaftlichen Literatur an, und der Verfasser zeichnet sich durch intime Kenntnis indischer Verhältnisse aus[4]). Der Aufsatz enthält eine merkwürdige Stelle über die Tulsi-Pflanze:

„The worship of the tulsi plant or holy Basil (Ocymum sanctum) by the Hindus is popularly explained by its consecration to Vishnu and Krishna. It grows on

---

[1]) a. a. O. S. 37.

[2]) J. Teirlinck, Flora Diabolica (Antwerpen 1924), S. 39; Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1 (Stuttgart 1908), 52; Stephanus, Thesaurus s. v. „ὤκιμον“, dort das Galenzitat.

[3]) Ch. Pickering, Chronological History of Plants (Boston 1873), S. 687.

[4]) Encyclopaedia Britannica[11] (1910-11), „Incense“ und „Birdswood“. Den Hinweis danke ich der Güte von A. Jolles.

the four-horned altar before the house or in a pot placed in one of the front windows, and is worshipped every morning by all the female members of every Hindu household. It is possible that its adoration has survived from the times when the Hindus buried their dead in their houses beneath the family hearth. When they came into a hot climate, the fire of the sacrifices and domestic cookery was removed out of the house; but the dead wer probably still for a while buried in or near it, and the tulsi was planted over their graves, at once for the salubrious fragrance it diffuses and to represent the burning of incense on the altar of the family lar. The rich land round about the holy city of Pandharpur, sacred to Vitoba, the national Mahratta from (Krishna-) Vishnu, is wholly restricted to the cultivation of the tulsi-plant.“ — —

Es will scheinen, als müßte man dies und die Novelle nur nebeneinandersetzen und dazuschreiben: Siehe! Betrachtet man sich die Stelle genauer, so sieht man allerdings, daß gerade das scheinbare Zeugnis für die Verwendung der Pflanze über dem Leichnam der Familienglieder im Hause nur des Verfassers eigene Annahme ist. Und dann muß man doch fragen, ob es wirklich die Kenntnis indischer Gebräuche ist, die zu dem Schluß führt. Der Aufsatz wurde 1871 veröffentlicht. Sir George war ein gebildeter Mann. Es ist nicht anzunehmen, daß er Keats nicht gekannt hat oder Millais' Bild von Lorenzo und Isabella nicht gesehen hat. Warum sollte er nicht Boccaccio gelesen haben? Es wird dahingestellt bleiben, ob der Verfasser unbewußt unter dem Eindruck vom Basilienstock und dem Haupt des Geliebten stand, oder ob er gar mit Bewußtsein einen Beitrag zu einer indischen Theorie liefern wollte. Doch hätte er dann wohl auf die Novelle hingewiesen. Jedenfalls gehört auch dies „indische Zeugnis“ unter die Nachkommen der Boccaccionovelle.

Es sind keine neuen Aufschlüsse über Herkunft und Heimat der Novelle vom Basilienstock gegeben worden. Aber es lohnt sich wohl auch, eine Geschichte darauf anzusehen, was sie denn ihrem Wesen nach eigentlich sei, und wenn schon das Vaterland strittig ist, wenigstens den Stamm zu erfahren, aus dem sie kommt. Späterer Untersuchung mag sich genauer zeigen, an welchem Ort, zu welcher Zeit Geschichten aus Redensarten besonders günstige Bedingungen fanden und in Blüte standen. Es müßte eine Zeit sein und eine Gegend, wo Sondersprachen und Lyrik in ihnen gepflegt wurde und zugleich ein Bedürfnis nach Stoff zum Geschichtenerzählen bestand. Dort muß auch die Novelle vom Basilienkraut und vom Haupt des Geliebten zu Hause sein.

Dresden.

Korrekturnote: Erst nach der Beendigung der Korrektur des Aufsatzes erschien: E. Mahler, Die Russische Totenklage (1935); das schöne Buch enthält reiche Belege für Pflanzensymbolik im Totenkult.

Magie im schlesischen Vorgebirge.

Von Will-Erich Peuckert.

Ich schätze, daß es volkskundlichen Sammlern in unsern Zeiten nur selten glückt, Schwarzkünstler bei ihrem Tun zu belauschen. „Schwarzkünstler", — ich meine damit die Magier, in deren Händen die Höllenzwänge wie die Beschwörung „olympischer Geister" zu einem wirklichen Leben erwachen[1]). Man hält dergleichen wohl nicht mehr für möglich und hat ihm deswegen nie nachgefragt, — obwohl doch Jacoby in seinen Artikeln des „Bächtold-Stäubli" häufig genug auf neue und neueste Drucke verweist. Rentieren sich aber dergleichen Drucke, — und daß sie erscheinen, beweist am besten, wie gut sie sich heute noch rentieren müssen, — dann sind gewißlich auch Käufer vorhanden. Und diese Käufer erstehen sie nicht, um philologische Studien zu treiben, — sie brauchen und gebrauchen die Schriften.

Der Magier, von dem hier die Rede sein soll, wohnt irgendwo oben im Riesengebirge. Es ist ein Mensch der bäurischen Welt; doch durch sein Tun und seine Gedanken hat er sich langsam aus dieser gelöst. Sein Name geht nur von Mund zu Mund; ein Wissender teilt ihn dem anderen mit. Auf diese Art wohl ist er auch einmal dem jungen Mädchen zu Ohren gekommen, von dem ich die folgenden Angaben habe.

Das, was das Mädchen zu ihm geführt, habe ich kürzlich bereits berichtet[2]). Es ist jener Geschichte nur zuzufügen, daß sich das Mädchen schon vor dem Tode ihres Geliebten durch den „Magier", so will ich ihn nennen, beraten ließ. Nämlich — sie war eine Verkäuferin, ein kleines Mädel von dörflichen Eltern; der Mann, an den sie verfallen war, — ohne daß eines das andere gesehen, geschweige daß sie ein Wort gewechselt oder sich sonstwie genähert hätte, — der Mann stand gesellschaftlich über ihr. Es war eine unüberbrückbare Ferne.

Das Mädchen ließ sich davon nicht bedrücken. Sie wußte, daß es unmöglich sein würde, dem Mann zu begegnen, und — gab nicht auf. Wenn die „normalen" Wege versagten, dann gab es, war ihr irgendwie deutlich, noch einen sicheren: den der Magie. Ich weiß nicht, wie dieser Gedanke ihr kam. In Schundromanen ist ja nicht selten von „Liebeszaubern" und derlei die Rede; möglich, daß sie dergleichen verlockte.

Sie hat jenen „Magier" um Rat gefragt. Er gab ihr zweierlei, eine Anweisung und eine Tinktur: ein kleines Fläschchen, das eine betäubende Essenz enthielt; sie mußte sich damit die Brust betupfen.

Die Anweisung hatte folgenden Wortlaut:

Kraft, daß man anziehen kann, was man sich wünscht, an Hand folgenden Übungen. Entnommen aus verschiedenen Lehrwerken, welche Herausgeber gute Er-

---

[1]) [Über die Bibliothek eines Hexenmeisters vgl. Beck. ZVfVk. 15, 412.]

[2]) Volksspiegel 2 (1935), 298 ff.

folge erzielt haben sollen. Man tue nur guttes; denn in andern Falle wird man sich selbst damit treffen.

— — — — — —

1. Bedingung: Vertrauen, energisches Handeln, Mut und Selbstbewußtsein.

— — — — — — —

Erste Übung: Jeden Morgen wenn man aufgestanden ist, angekleidet, öffne man das Fenster etwas, atme 5mal durch, richtig durch, und dann mache man folgendes: Jetzt atme sich richtig aus, und atme wieder langsam ein, und spreche: „Ich, atme Luft und Kraft ein! Ich halte den Lebensstoff bewust zurück! Er durchflutet meine ganzen Körper und macht mich frisch und Jung, gesund und frei! Während man dies spricht, atme man ein, langsamm und tief, tut man wieder ausatmen, spreche man dies nicht. Also nur beim einatmen. Dieses kann man ganz unauffällig machen. Man führe dies lange Zeit durch. Es bezweckt das Sie Kraft bekommen, und Gesund und frisch bleiben; denn dies ist eine große Wichtigkeit.

— — — — — — —

Da jetzt Ausführungen an bestimmten Stunden folgen, an Tagen wo es ausgeführt werden soll, so kann es passen, das es gerade Ihnen nicht past wenn Sie in Stellung sind, so führe ich diese Ausführung für jeden Tag aus, und zwar wie folgt:

1. Montags 300 Minuten nach Sonnenaufgang, oder 25 Minuten nach Sonnenuntergang.
2. Dienstag 135 Minuten nach Sonn.Aufg, oder 250 Minuten n. Untergang.
3. Mittwoch 385 Minuten nach Sonn.Aufg. oder 75 Minut. nach Unterg.
4. Donnerstag 200 Minuten nach Son.-Aufgang oder 300 Minuten n. Unterg.
5. Freitag! 35 Minuten nach Sonnen-Aufg. oder 135 Min. nach Untergang, der Freitag ist der beste Tag, hier darf unter keinen Umständen die Ausführung die unten folgt unterlassen, passen hier die erwähnten Stunden nicht am Freitag, so kann man, da der Freitag günstig ist, in irgend einer Pause am Tage machen.
6. Sonnabend: 240 Minuten nach Sonn.Aufg. oder 375 nach Unterg.
7. Sonntags: 420 Minuten nach Sonn.Aufgang oder 180 Minut nach Unterg.

Dies ist die Zeit für Monat März.

Für April ist die Zeit folgender:

Für 1	25 Minut, später bei Tage,	nach	Sonnen-Unterg. 5 Min, früher.
Für 2	10 Min. später bei Tag,	nach	Sonn-Unt. 25 Minuten früher.
Für 3	30 Min. später „ „ ,	nach	Sonn-Unt. 5 Min. früher.
Für 4	15 Min. später „ „ ,	nach	Sonnen Unt. 25 Min. früher.
Für 5	ist es gleich wie März ,	„	„ „ 10 Min. früher.
Für 6	20 Min. später ,	nach	Sonn.Unt. 30 Min. früher
Für 7	40 „ später ,	„	„ „ 15 früher.

— — — — — — —

Da zu solchen Ausführungen je am Tage, je in der Nacht nur eine Stunde geeignet ist, so kann es vorkommen, das es bei Ihnen nicht past, so können Sie immer dann noch einen andern Tag nehmen, oder den Abend, bezw. Nacht. Hat man Zeit so kann man es auch bei Tage und einmal abends machen, besondern möchte ich hervorheben, das es am Freitag nicht ausgelassen werden soll; den am Freitag past es, während bezw. von Sonnen-Aufgang bis Sonnen-Untergang jede Stunde, die ich angeführt habe, sind allerdings die besten, past es gerade nicht, so nehme man die Stunde die es Ihnen past; den die Hauptsache ist, den Freitag nicht Nutzloß vorüber gehen lassen. Freitags nach Sonnen-Aufgang muß man sich wieder an die vorgesetzten Stunden halten.

(Rückseite).

Die Ausführung an umstehenden Zeiten:

Man spreche innerlich mit festen Willen, ohne Zweiffel, und denke fest an das Vorhaben oder Wunsch, stelle sich das richtig vor, so deutlich, als wenn man, dies folgendes über das Obj. Persönlich spricht: „Fiat misericordia tua, Domine super nos, quemadmodum speravimus in te.“ (3mal sprechen. dann;)

(5 Minuten Pause, wenn es geht in Liebesglut) die Person s. vorst.

Ich M. T. rufe Dich N. N. (magst Du weilen wo Du willst) durch die Kraft der heiligen Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist, und durch dessen Namen welche alle vierfüßigen Thiere und den Menschen am sechsten tage hat erschaffen, und bei dem Stern der jetzt regiert, und durch alle Kräfte dies es erzwingen können, daß d. Herz des zu mir erwacht, bei allen hat es bisher noch geschlaffen, aber durch meine Kraft wird es erwachen, durch Gottes Kraft wird es zumir gezogen, durch die Kraft des jetzt regierenden Engel wird es nicht mehr von mir weichen, und durch die Kraft der heiligen mächtigen Engel wird N. N. mein, und kann falschen Zungen mir nicht die Liebe des N. N. gebrochen werden.

(man kann es leisse) (3mal fester Überzeugung festen Willen spr.)

— — — — — —
— — — — — —

Während dieser ganzen Angelegenheit tue man den Verkehr des andern Geschlecht unter allen Umständen möglichst meiden. Sehr Vorteilhaft ist es, wenn man sich vorher richtig[1]) richtige Liebesglut erweckt, und diese anhalten muß, biß alles beendet ist, aber n. unbedingt nötig.

Man muß es mindesten bis April (ende) durchführen

Man stelle sich die Person richtig vor und spreche in leisser Stimme die obige Satzung. Man muß alles auswendig können, das Laitainsche kann man sich auf einen Zettel schreiben.

— — — — — —
— — — — — —

Kann manden gewünschten Persönlich ~~sprechen~~[2]) sehen, und es können die Stunden nicht berücksichtigt werden, da er schlieslich wieder weiter geht, so spreche man den obigen Satz auswendig, und füge zuletzt nich[3]) noch hinzu: Du wirst auf mich aufmerksamm, und libest keine andere als mich, die andern sei ein Null.

— — — — — —
— — — — — —

Tut man selbigen Persönlich schreiben, so müssen diese Briefe auch nur an diesen Stunden geschrieben werden, wie umstehend gerechnet, ist man fertig mit demselben, so halte man beide Hände darüber, und spreche obige Satzung in vollem Willen, setze am ende noch hinzu:

Dieser Brief fesselst Dich, und kannst nur mit einer unwiederruflichen Erwiederung antworten, die Liebe zu mir wird fest und bleibt fest. Stets 3mal sprechen. Den Brief kann man an einem Freitage schon aufsetzen, und möglichst am Freitage an umstehender Stunde, abschreiben, und wegsenden. Es kann alles an einem Freitage geschehen. Man beachte das das abschreiben an den Stunden erfolgt, so auch die Zeromie, und in den Briefkasten auch am Freitag.

— — — — — —
— — — — — —

Weiter muß man bewust sein, das man auch der gewünschten Person in Kenntnis, Leistung u.s.w. gewachsen ist; denn das betreffende nicht etwa unglücklich gemacht werde durch Ihrige Ehe. Dies wollen sich überlegen, sind Sie es Bewust können Sie es ausführen, wenn nicht, dann unterlassen.

---

[1]) Durchstrichen: anr. und d. R. d während des ganzen sprechen unterhält, und undbedingt aber nicht nötig.

[2]) Durchstrichen: sprechen.

[3]) Wohl Verschreibung für: noch.

Welches die „Lehrwerke" sind, denen der Magier die vorstehende Anweisung entnommen hat, kann ich nicht sagen. Doch läßt sich behaupten, daß die Zusammenstellung des Ganzen nicht dort, sondern durch ihn erst geschehen ist. Seine Bemerkung im zweiten Absatz „wenn Sie in Stellung sind" läßt erkennen, daß er das Mädchen persönlich anspricht und ihre persönlichen Verhältnisse kennt. Aus dem vorletzten Absatz wird deutlich, wie er einen Bestand vorhandener Formeln für einen besonderen Fall brauchbar macht. Er ändert den Satz mit „persönlich sprechen", der in der Vorlage gestanden hat, (was das durchstrichene Wort uns beweist), und der hier nicht in Betracht kommen konnte, indem er für „sprechen" „sehen" einsetzt. Ja, manches erweist sich als aus dem Munde und den Gesprächen des Mädchens entnommen. „Er wird auf mich aufmerksam" wurde von ihr häufig in ihren Gesprächen gebraucht. Sie weilt mit Vorliebe bei einem Bild: Er, hoch zu Pferde, sie in der Menge; da fällt zufällig sein Blick auf sie . . . Und man vergleiche dem Wunschbild die Worte: wird auf sie aufmerksam —, oder die andern: kann man den Gewünschten persönlich sehen . . .

Hier wird ein Mensch persönlich beraten.

Was rät der „Magier"? — In seinem Entwurf begegnen zwei vollkommen verschiedene Welten. Die Atemgymnastik des ersten Kapitels erinnert an „Yogy" und „Mazdaznan", wie okkultistische Leitfäden sie schildern. Es ist die Magie des 20. Jahrhunderts. So wie der Versuch zur Suggestion: kann man den Gewünschten persönlich sehen . . . so spreche man den obigen Satz auswendig und füge zuletzt noch hinzu: Du wirst auf mich aufmerksam und liebest keine andere als mich; die andere sei dir gleich Null, — oder wie der Versuch, ein Verlangen erotischer Art als Kraftstrom zu nutzen. Daneben das Gut von älterer Herkunft! Der Freitag, der Dies Veneris, — an ihm ist jede Stunde geeignet. Und Liebesbriefe soll man am Freitag aufsetzen (entwerfen), am Freitag schreiben, am Freitag in den Briefkasten stecken. Ich denke an den lateinischen Satz (Ps. 21?) und an den Segen. In diesem Segen klingt die Magie des wirklichen magischen Zeitalters nach; er zwingt „bei dem Stern, der jetzt regiert", so wie der „dreyfache Hoellenzwang" den Sahiel durch den Signatstern, der ist Jupiter, gezwungen hat, und wie die „Magia naturalis et innaturalis" den Menschen verstockt sein läßt durch den Stern, der in der Saturnstunde regiert, und er wird Cerumepihtin genannt. Daneben wird in unserm Segen gezwungen „durch Kraft des regierenden Engels", wie wieder der „dreyfache Hoellenzwang" neben dem Signatstern der Venus noch einen Engel derselben nennt, den Fürsten der Engel, Bagiel[1]).

Die Wendungen zeigen, so möchte ich glauben, den Grund, aus welchem der Segen stammt. Er muß in diese Bezirke gehören, in denen man durch die Stunde des Sternes und durch den Engel der Stunde zwingt. Das heißt, er gehört in die Magie, die neuplatonischen Quellen entströmt, kabbalischen Quellen, hermetischen Quellen. Es ist die Magie der „Höllenzwänge", nur

---

[1]) Peuckert, Pansophie (1936) S. 187.

daß wir hier statt Marbuel und Mephistophiel, Anael, den „heiligen, mächtigen Engeln“ begegnen. Daß diese Praktik theurgisch erscheint.

*

Ich will diese Erwägungen einmal verlassen und wende mich wieder dem Mädchen zu. Es hat den Vorschriften Folge geleistet, sagen wir: März und April, wie der Magier im vorstehenden Schriftstück gefordert hat. Es ist auch — das Wie tut nichts zur Sache — Anfang April „ihm“ nähergekommen. Drei Monate später ward „er“ erschossen.

Man kann sich den Sturz aus einer Höhe, die kaum erreicht war, nur schwer vorstellen. Ich möchte, nachdem ich bereits einmal darüber sprach, es hier übergehen und nur erwähnen, daß jetzt dem Mädchen als einziger Ausweg dieser erschien: den toten Geliebten heraufzubeschwören. Sie ist damit zu mir gekommen, nachdem sie verzweifelt und immer von neuem bei Bösen und Guten Hilfe gesucht. Auch davon ist schon die Rede gewesen.

Aus den Beschreibungen ihrer Versuche greife ich nur den einen heraus, der wieder den vorigen „Magier“ betrifft. Und zwar will ich die Niederschrift, wie sie sofort, nachdem sie ging, genommen wurde, wörtlich zitieren:

Die ersten beiden Mal wars ohne Erfolg. Erst beim dritten Mal hatten wir einen Erfolg.

Auf die Frage nach genaueren Einzelheiten —: Nu, er hatte ein Buch, in das durfte ich nicht hineinsehen. Es war ganz alt und sah gerade so aus wie das Büchel, das Sie dort haben, (weist auf ein Oktavbändchen des 16. Jahrhunderts.) Einmal hab' ich bloß reingesehen; da nahm er's schnell weg und machte es zu. Es war halt mit lauter solchen römischen Buchstaben geschrieben. — Ich zeige ihr einen lateinischen Druck. N—n—ein, so nicht. Es sah viel krackliger aus. — Als ich ihr einen Scheible-Druck mit Höllenzwängen zeige, — Ja, so. Er sagte, das Buch wäre schon viele hundert Jahre alt und hätte siebenhundert Mark gekostet.

Ich mußte dann Leinwand kaufen, — für zwölf Mark. Die wurde durch die ganze Stube gelegt, bis in den Ecken rauf. Und mitten wurde mit Kohle ein Kreis gemacht. Und in dem Kreis war geschrieben.

Was stand denn da?

Halt fremde Namen.

Es werden ihr Formeln vorgelesen. — Ja, Jehovah und Adonai und ein dritter Gottesname stand da. Es klang ähnlich (wie Ruach). Dann besint sie sich —: Agla. Und dann die Erzengel. Gabriel und Michael — (kommt nicht weiter).

Raphael —?

Nein, der nicht.

(Ich lese ihr Engelnamen, Planetendämonen vor, und sie erinnert sich noch an Och.)

Dann beschreibt sie den dritten Beschwörungsversuch. — Er hatte zu seiner Frau gesagt: Du kannst schlafen gehen. Wenn du auch was spürst, sieh nicht weiter darnach und kümmere dich um nichts. Dann bist du ausgeschlafen —. Wir haben dann von halb sieben bis gegen halb elf in der Küche gesessen und gelesen. Fünf Minuten vor elf hat er geräuchert. Mit einem Rost auf einem Spirituskocher.

Sie beschreibt die Zusammensetzung der Räucherung: Weihrauch war dabei und Kien, und indischer Hanf und Opium, und Mohnsamen und Leinsamen, — zwanzig Sorten. Ich weiß noch, ich hab selber was kaufen müssen. Und ich mußte fünf Tropfen auf einem Bissen Brot einnehmen.

Was war denn das?

Das hab' ich Ihnen doch schon mal erzählt. Ich hab's in der Apotheke holen müssen. Es war eine fettige, ölige Flüssigkeit, blaugrünlich und schmeckte ganz abscheulich. Sie schwamm auf dem Wasser. Beim dritten Mal an diesem Abend hab' ich sie in Zuckerwasser genommen.

Dann las er bei einer geweihten Kerze aus dem Buch. Er saß am Schreibtisch und ich am andern Ende der Stube auf der Bank. Dann hat er die Kerze ausgelöscht, und wir haben gewartet. Es ist aber nichts gekommen. Darauf hat er es noch einmal versucht. Und wie das nicht wurde, ein drittes Mal. Er meinte, wenn es heut nicht würde, dann ist nichts zu machen.

Und er sagte vorm dritten Mal, es könnte sein, daß mich eine Müdigkeit überkäme. Der sollte ich ruhig nachgeben. Ich sollte mich nicht dagegen wehren. — Und ich wurde auch müde. Ich lehnte mich mit dem Arm so auf die Lehne.

Wie er das dritte Mal gelesen hat und ausgelöscht hatte, — es kann kaum zwei, drei Minuten gewesen sein, — da gab's einen lauten Knall. Wir denken halt, das Haus stürzt zusammen. Und da schreit's drüben in der Schlafstube auf. Er bloß raus und drüben den Schalter angeknippst. Da ist es die Frau gewesen. Die hat ganz wilde im Bett gesessen. Da ist „er“ ihr erschienen. Sie hat erst was Weißes, eine weiße Gestalt, an der Türe gesehen. Aber weil er ihr gesagt hatte, sie solle sich um nichts kümmern, hat sie sich die Decke bloß über die Ohren gezogen. „Er“ ist vors Bett getreten und hat sie gefragt: Hörst du mich? Und wie sie stille schwieg, ein zweites Mal: Hörst du mich? Da sie nichts sagte, hat er sie angeschrien: Donnerwetter, hörst du mich?! Du sollst Fräulein ... was ausrichten. Wirst du das tun? — Da hat sie sich verkriechen wollen, und „er“ hat sie an der Hand anfassen wollen. Da hat sie geschrien. Und wie ihr Mann rein gestürzt kam, sagte er, habe er bloß noch eine Gestalt gesehen. Da hab er aus lauter Schrecken einen Bannspruch gesagt. Und den kann er nicht mehr zurücknehmen.

Trotzdem haben sie, wie das Mädchen aussagt, noch fünf, sechs Versuche gemacht. Er meinte aber: ich krieg' ihn nicht mehr.

Erst hab' ich gedacht, die wollten mir was vormachen. Aber die Frau hat „ihn“ ganz genau beschrieben. Gerade so, wie er war, in Uniform und Aussehen. Und sie wußte doch nicht, wer er war, — hatte bloß das Bild gesehen.

Das war „schwarze Magie“.

Das hab' ich ihm hinterher auch gesagt. Da gab er zur Antwort: Früher hab' ich schwarze Magie gemacht. Aber da ist mir einmal der Teufel erschienen und hat mir mit 'm Finger gedroht. Da kriegt mich keins mehr dazu. Ich mach' bloß noch weiße.

Sehn Sie, hat er gesagt, wenn ich schwarze Magie machte, dann lebte „er“ noch. Da hätt ihn der Teufel damals beschützt. Daraus können Sie sehen, daß was ich mache, weiße Magie ist.

Und das Buch?

Ich weiß bloß noch, es war was mit „Schlüssel“ —

Schlüssel Salomonis?

Aber sie kann sich nicht mehr recht erinnern.

Das ist, was ich mir damals notierte.

*

Die Untersuchung des Textes der „Übungen“ hatte uns einen Mann sehen lassen, der zur theurgischen Praxis hinneigte. Zu einer Magie, die sich an Engel, statt an die Dämonen der Tiefe wendet. Hier können wir nun Genaueres erkennen. Der Magier hat in jüngeren Jahren, wie einstmals Beer[1]), der schwarzen Magie und ihren verderblichen Künsten gehuldigt. Heute „macht“ er nur noch weiße Magie.

Was nun ist seine weiße Magie? — Sie hängt mit einem Buch zusammen. In diesem Buch sind Namen enthalten: Agla, Jehovah: Gottesnamen, und Namen von Engeln: Gabriel und welcher das Mädchen sich noch erinnert. Die Namen, so fremd sie dem Laien erscheinen, fehlen in keinem

[1]) Peuckert, Pansophie S. 367 ff.

der Zauberbücher, sie mögen heißen, wie immer sie wollen. Dann aber ist noch ein Name vorhanden und der gestattet uns, weiterzukommen, — der Name „Och". Das ist der Name eines der sieben olympischen Geister. Er ist nur in zwei Büchern zu finden, der „Theosophia pneumatica"[1]) sowie dem „Arbatel"[2]), — beides Schriften, die ungefähr 1560 erscheinen. Es sind die Hauptschriften der Theurgie. Aus einer der beiden, das scheint mir sicher, nahm unser Magier den Namen „Och".

Von hier aus können wir weiterschreiten.

Er sagte, er mache nur weiße Magie. Was hat er sich darunter gedacht? — Ich will hier in keine Klitterung eintreten. Dem Mädchen erschien die weiße Magie als eine, die nicht mit dem Teufel geschieht. Nicht sehr viel anders hat er sie verstanden. Es ist die Magie der „Theosophia", diese Magie, in der es heißt: Wir verdammen aber und verwerfen alle Teufelszauberer, die mit ungebührlichem Aberglauben sich in die Gesellschaft der bösen Geister begeben.

Aber — und nun wird Lichtes zu Bösem. Der Satz fährt fort: Hierher gehört auch die charontische Berufung der Geister der verstorbenen Menschen, als wie Saul durch ein zauberisch Weib den Geist Samuelis herfürbringen ließ, und des verstorbenen Kriegsmannes Lucani Weissagung von dem Ausgange des pharsalischen Streites und was dergleichen ist. — Hat aber nicht der Magier dem Mädchen den toten Geliebten heraufbringen wollen?!

Wo ist nun seine „weiße Magie"?!

Er hat, als er die schwarze verließ, die Künste derselben nicht vergessen, — denn Totenbeschwörung ist schwarze Magie. Er hat geglaubt, es müsse genügen, den Namen „schwarze" in „weiße" zu wandeln. Und müsse genügen, die Bücher zu wechseln. Aber es scheint, er hat die Bücher, welche er neu erwarb, nicht gelesen. Oder er hat aus ihnen genommen, was ihm gefiel, den Namen Och, die Lehre von den regierenden Engeln, und hat gelassen, was ihm nicht paßte. Er ist ein Schwarzkünstler — wie ehedem.

Und seine Künste —?

Es ist nicht möglich, ihn einen betrogenen Betrüger zu nennen. Er ist nichts anderes als nur ein Betrüger. Ich schweige von seiner Liebesessenz. Ich will auch von den Räucherungen, welche er anstellte, noch nichts sagen. Die magische Praxis liebt Räucherungen. Es könnte sein, er lernte sie da. Aber was ist das mit jenem Trunk, dem er dem Mädchen am Abend kredenzt? Kein Höllenzwang hat derlei gefordert. Das ist ganz einfach doch der Versuch, den Kunden mit einem Opiat zu betäuben. Und wenn man dann hört, er habe geäußert, ein einziger Versuch sei ihm noch möglich, doch müsse sie dazu indischen Hanf und irgendwelche Drogen besorgen, dann unterstreicht das die vorigen Schlüsse. Von jener Szene am Bett ganz zu schweigen.

Kein „Magier" ist hier sichtbar geworden, sondern ein Gauner, der magische Schriften (wie neuere Bücher) zu nutzen weiß. Die „Theosophia

[1]) Vgl. ebda. S. 538ff. [2]) Ebda. S. 370ff.

pneumatica", vielleicht auch die törichte Frage des Mädchens, gab ihm „den Tipp" mit der „weißen Magie". Er nutzt dieses Wissen wie anderes Wissen, je nach Bedürfnis und Anforderungen. Er ist ein Krämer mit magischem Gut. Der „weiße Magier" treibt Nekromantie. Der in der geheimen Weisheit Erfahrene lehrt eine „Kraft, daß man anziehen kann". Und er spricht Bannformeln, deren Flüche die Geister von seinem Hause treiben.

Ich kehre noch einmal zu jenem Rezept und seiner Handschrift in ihm zurück. Mehrere Male steht da der Satz: „Past es gerade nicht, so nehme man die Stunde, die es Ihnen past." Diese Magie ist sehr viel bequemer als jede andere, von der wir wissen; es gibt sonst kein Aussuchen beliebiger Stunden. Oder wie wenig anstrengend ist dies: „Sehr vorteilhaft ist es, wenn man sich vorher richtig richtige Liebesglut erweckt . . . aber nicht unbedingt nötig." Oder: „Während dieser ganzen Angelegenheit tue man den Verkehr des andern Geschlecht unter allen Umständen möglichst meiden." Nur „möglichst" meiden! Und das ein Rezept, das lehrt, den Dritten zur Liebe zu zwingen! Endlich noch eins: „Man muß alles auswendig können, das Laitainsche kann man sich auf einen Zettel schreiben!" —

Ich will es damit genug sein lassen. Die „weiße Magie", der er sich rühmte, ist eine sehr dunkle Magie geworden. Die „weiße" lebt nicht. Lebt heute nicht mehr; lebt wenigstens nicht bei diesem Magier. Aber sie ist, so will es mir scheinen, trotzdem noch nicht ins Dunkel versunken; ein Ahnen, ein Nachklang von ihr ist vorhanden. Das einfältige Mädchen, aus dessen Munde ich diesen Bericht zu geben vermag, bei ihm lebt sie als Hoffnung und Traum.

*

Das führt uns wieder zu ihr zurück.

Sie hat mir einmal, im Lauf der Gespräche, Spuksagen aus ihrer Heimat erzählt. Zweimal ist ihr der „große Leuchter", ein Irrlicht des schlesischen Vorgebirges, einmal ein spukhafter Soldat begegnet. Ich stelle vorerst nur die Daten zusammen. Ein Totengerippe in Uniform erscheint ihr nachts am Weltkriegsdenkmal, als sie, ein Mädchen von knapp 16 Jahren, von einer „Musik" nach Hause kehrte. Sie hatte zwar nicht mittanzen dürfen, das hatte ihr die Mutter verboten — sie wär' mit fünfzehneinhalb noch zu jung — aber sie hatte den ganzen Nachmittag bis abends um elf dabeigesessen. Es hatte ihr dort „sehr gut gefallen". (Mit sechzehn beginnt ihr Unwohlsein.) — Den großen Leuchter hat sie gesehen in einem Gewitter nachts nach elf; sie hatte sich denselben Nachmittag mit ihrem „Freunde" in Liegnitz getroffen. In beiden Fällen, so will es mir scheinen, ist eine innere Erregtheit vorhanden. Und diese Erregtheit läßt sie dann sehen, was andere wahrscheinlich nicht sehen würden.

Vor jenen Begegnungen liegt eine erste. Sie hatte schon einmal, mit etwa zwölf Jahren, den großen Leuchter gesehen und getroffen. Sollen wir hier an eine Erschütterung aus dem erotischen Zentrum her denken? Ich glaube, hier wirkt ein anderes nach. Sie sagt: „Mein Vater hat nichts gesehen; ich habe es ihm ein paarmal gezeigt und habe gesagt: jetzt ist

er dort. Jetzt geht er über den Bach, wird groß. Ich habe alles ganz deutlich gesehen. Aber ich bin auch ein Sonntagskind und zwischen zwölfen und eins geboren." — In diesem scheint mir der Schlüssel zu liegen. Sie ist etwas anderes als andere Menschen. Sie hat ein Gefühl, „erwählt" zu sein. Geht man von diesem Umstande aus, dann läßt sich auch manches an ihrem Wesen, was sonst nicht deutbar ist, deutlich machen. So glaubt sie, zum Dichten berufen zu sein. Sie schreibt ein großes unsterbliches Werk. Und ihr Versuch, einen Liebsten zu finden, der sozial hoch über ihr steht, — etwas, woran keine andere sonst denkt, — trägt keinen verunstaltenden Zug in das Bild.

Wo hat das die Wurzel? Einmal daheim. Man hat es ihr zu Hause erzählt, sie wäre am Sonntag zur Mitternacht geboren worden, ein Sonntagskind, und Sonntagskinder sind geistersichtig[1]). Das ist die Weisheit des Elternhauses, so wie die Weisheit der Leute des Dorfes. — Dann ist in der Schule gesündigt worden. Dort hat man ihr Reimen wichtig genommen; man hat versucht, sie herauszustellen. Aus beidem erwuchs ein „Berufungs"-Bewußtsein. Das greift in ihren Charakter ein. Ihr Inneres wurde damit labil. Es antwortete nun auf jeden Reiz. Die ersten Reflexe sind Spukerlebnisse, wie sie sich notwendig dem Sonntagskind auf dörflichem Boden ergeben mußten.

Nun aber fand eine Umformung statt. In ihrer Erzählung bemerkt sie einmal: „Den Leuchter sieht man in dreifacher Gestalt. Die einen sagen: so wie ein Mensch, der feurig ist, und dem das Feuer zwischen den Rippen herausbrennen soll. Die zweiten: wie eine Schütte Stroh. Und andere: wie eine feurige Kugel, aus welcher die feurigen Flammen kommen. Sie wissen es nicht so genau zu sagen. Ich nenne es einen sechseckigen Stern." — Hier hebt sich eine über die andern und deren Ungeschicktheit heraus. „Sie wissen es nicht so genau zu sagen. Ich nenne es einen sechseckigen Stern."

Sie stellt sich zu jenen in Gegensatz. Sie weiß es besser als die im Dorfe.

Ihre Erzählung wird hier nur ein Spiegel dessen, wohin sie das Leben führte. Sie ist aus dem Dorf in die Stadt gegangen. Die Stadt hat ihr Wesen, ihr inneres Sein nicht ändern können, nur dessen Formen. Mehrere Beispiele machen es deutlich. Sie spricht die Schriftsprache, nicht mehr die Mundart, aber der Inhalt ihrer Geschichten ist „Mundart" geblieben. Sie übernimmt die städtischen Formen der Höflichkeit, aber das Dorfmädchen bleibt unverkennbar. So reicht auch ihr Wissen: „Sonntagskind" mitsamt seinem Inhalt ihr nicht mehr aus; sie will es „auf städtisch" bewiesen haben, das heißt, aus dem Fundus einer Kultur, wie sie dem städtischen Bürgertum eignet. Da wird sie zur Kundin der Astrologen. Sie bringt mir einen Stoß „Horoskope"; dem ersten Blicke ist es erkenntlich, daß sie zur schlimmsten Fabrikware gehören.

Sie ist nicht mehr „Dorf" und noch nicht „Stadt".

---

[1]) Auch der nordwestdeutsche Spökenkieker ist ein Sonntagskind, das zwischen zwölf und eins nachts geboren wurde: vgl. HDA „Spökenkieker".

In diesen Menschen schlägt nun das Schicksal.

Der Schlag ist anders nicht auszugleichen, — sie würde unter ihm sonst zerbrechen; ein Selbstmordversuch bezeugt es sehr deutlich, — als mit dem Wunsche, „ihn“ wiederzusehen. Nichts anderes mehr als der „Mensch“ ist vorhanden, der leidende, qualvolle, verängstete Mensch. Und dieser Nur-Mensch weiß keinen Weg.

Sie greift nach den Mitteln, die naheliegen. Ihr erster und nächster Schritt ist der, in spiritistischen Seancen zu suchen. Sie greift auch nach den sonstigen Hilfen, welche der Okkultismus ihr bietet. Sie hat 200 bis 300 Mark für spiritistische Versuche geopfert; eine Verkäuferin ohne Stellung! „Medien“ betrogen sie —, was weiß ich?! Der Aberglaube der Welt unsers Bürgers[1]) ist ihr bekannt und geläufig gewesen. Sie schleppt sich das Schrifttum des Okkultismus — auch ferneres — in ihr Zimmer zusammen.

Man hatte ihr manches vor Augen gegaukelt. Aber — sie traut den Medien nicht richtig. „Es ist nicht seine Stimme gewesen“, behauptet sie einmal nach solch einer Sitzung. Das Mißtrauen des bäurischen Menschen erwacht; man prellt sie vielleicht nur um ihr Geld; es kommt auch nichts Besonderes heraus; sie hatte gehofft, „ihn“ sehen zu können und hört im Dunkeln nur Klopfen, Stimmen; nichts sonst — da kehrt sie zu dem zurück, der sie schon einmal beraten hatte. Das ist die Situation, die wir haben.

*

Ich wende mich nun wieder zu jenem Magier. Er hatte in seiner Vorschrift vom Frühjahr unter das magische Gut einige Sätze aus okkultistischen „Lehrwerken“ gemengt. Neues und Altes erschien da vermischt, wie in der Sprache, dem Denken des Mädchens zwei Welten, die des bäurischen Menschens und die des Bürgers, in Mischung erscheinen. Was diesmal geschieht, weicht sichtlich ab; nichts Okkultistisches ist mehr zu bemerken, man rechnete denn die Räucherungen um ihrer Bestandteile willen hierher. Die alte, rein magische Praxis begegnet.

Es ist für mich ein Leichtes gewesen, das Mädchen — wie man es nennt — „auszuholen“; sie offenbarte, wonach man sie frug. Das ist dort oben nicht anders gewesen. Jene Bemerkung der Frau, die das Bild des toten Geliebten beschreibt, zeigt es deutlich. Erwägt man den Umstand, dann wird der „Magier“ mit allen seinen Praktiken klar. Er spiegelt das wider, was das Mädchen von ihm verlangte, was es dachte. Er reflektiert das Denken des Mädchens.

Nicht in dem „Magier“ und Nekromanten, der „Theosophia pneumatica“ und magische Formeln brauchte und kannte, in diesem Mädchen lebt die Magie. Er ist ein Gaukler; sie aber glaubt. Ihr ist die Welt ein magisches Sein.

Aus diesem Komplex her war sie zu heilen.

Haasel b. Prausnitz.

[1]) HDA unter „Okkultismus“.

Der Jungfernsprung.

Von Hans Pirchegger.

Nördlich von Graz erhebt sich der Göstingerberg, ein Ausläufer des Kalkzuges, der die Mur bald südlich von Bruck an bis Graz zu beiden Seiten begleitet. Auf dem einen der Gipfel stehen die gewaltigen Ruinen der landesfürstlichen Burg, sein Steilabfall gegen die Mur zu heißt der Jungfernsprung. Von hier aus stürzte sich Anna von Gösting in die Mur, wie Geschichte, Sage und Dichtung berichten. Wer oben steht und die Tiefe prüft, der kann freilich einige Zweifel nicht unterdrücken: die Wand ist nicht senkrecht und die Mur weit weg, mag sie auch früher näher der Straße geflossen sein, die am Fuße des Berges vorbeiführt. Selbst dem geschicktesten Turner möchte es nicht gelingen, die Talsohle von der Höhe aus im Sprunge zu erreichen. So taucht denn der kritische Argwohn auf, ob wir es hier wirklich mit einer geschichtlichen Tatsache zu tun haben.

Wie weit können wir die traurige Geschichte der Anna von Gösting zurückverfolgen? Ich fand die erste Spur in Kumars „Historisch-malerischen Streifzügen in den Umgebungen der Hauptstadt Grätz", 1815:

Wulfing, der letzte Herr von Gösting, besaß zwei Töchter, die eine, Katharina, war mit einem Herrn von Tal verheiratet, für Anna fand sich ein vornehmerer Freier ein. Aber sie hatte schon gewählt. Der von ihr heimlich Geliebte und der neue Freier wollten im Zweikampf über sie entscheiden. Als dieser zuungunsten des Geliebten ausging, stürzte sich Anna vom Felsen in die Mur; seither heißt die Stelle der Jungfernsprung. Den Vater traf vor Gram der Schlag.

Als seine Quellen gab Kumar das Totenbuch des Stiftes Reun an, ferner das Fragment der Reimchronik eines Reuner Mönches. Von diesem führte Kumar nur vier Zeilen an:

An Sannd Margritn dacz geschah
Man pey der Purkh ze Gestnich sach
Um Hern Wulphings Junkhfrawn streitn
Zwen Riter Menigkleichn.

Wie schade, daß Kumar diese Reimchronik nicht veröffentlicht hat, er hätte sich ein sehr großes Verdienst um die heimatliche Geschichte und die deutsche Literatur erworben! Niemand vor und nach ihm hat dieses Fragment gesehen, weder der gelehrte Stiftsarchivar Alanus Lehr, der vor 150 Jahren die Geschichtsquellen seines Klosters mit emsigen Fleiße abgeschrieben hat, † 1775), noch der erste steirische Landeshistoriker, der Vorauer Chorherr Aquilinus Julius Caesar († 1792).

Ob nicht Kumar selbst der Reuner Reimchronist gewesen ist? Er war als Bruder Ludwig 1807, wahrscheinlich auch schon 1806, Theologe im Stifte, er erfand das Todesjahr Wulfings, 1220, denn das Jahr ist im Reuner Totenbuch nicht enthalten, und es ist sehr böse, daß die Neuausgabe des Totenbuches in den Monumenta Germaniae den Wulfing nicht dem 13. sondern dem 14. Jahrhundert zuweist, nach dem Charakter der Schrift. Nur Kumar — und sonst niemand — wußte, daß die Katharina von Tal, die gleichfalls das Reuner Totenbuch verzeichnet, Wulfings Tochter gewesen ist; aber auch sie gehörte dem 14. Jahrhundert an, kann also nicht

vor 1260 gestorben sein, wie Kumar angibt. Und über die Anna von Gösting vollends gibt es gar keine Geschichtsquelle. Ich meine, Kumar hat sie erfunden, weil er ein Mädchen brauchte, um den Namen Jungfernsprung zu erklären; er taufte sie Anna, weil die Göstinger Schloßkapelle der Hl. Anna geweiht war. Aber dieser Taufname war vor 1250 in der Steiermark kaum gebräuchlich.

Man wird mir wohl einwenden: das alles sind Vermutungen, es fehlen doch alle Beweise für eine Fälschung Kumars. Zum Glücke gibt es doch einen Beweis! Im Jahre 1812 erschien in Wien ein ganz dünnes Büchlein: Die Umgebung von Grätz, ein Taschenbuch. Der ungenannte Verfasser bespricht auch Gösting:

„Höchst sonderbar ist die Herleitung des Namens Jungfernsprung bei Gösting. Märchen oder Wahrheit? Die Tochter eines Besitzers entschloß sich, den Verfolgungen der Türken zu entgehen, stürzte sich von der Spitze desselben in den Abgrund, verlor ihr Leben, verewigte sich aber dadurch für alle Zeiten."

Das klingt nun ganz anders, das sieht nach Volkssage aus. Was man streichen darf, ist der Türke. Aber es ist sehr begreiflich, daß sich bei Graz die Erinnerung an die Türken und ihre Greueltaten von 1480 und 1532 erhalten hat. So konnte leicht die Volksphantasie den Verfolger des Mädchens zu einem Türken machen.

Aber wir kommen der Urform der Sage noch näher. Niemand anders als der heute vielgenannte Pater Abraham a Sancta Clara führt sie in einer seiner Predigten an. Er konnte von ihr leicht erfahren, denn er weilte ja 1682—1689 im Grazer Augustinerkloster. Die Brüder Grimm nahmen sie in ihre „Deutschen Sagen" 1816 auf (1, 171 Nr. 141):

„Unweit Grätz in Steier liegt ein Ort, insgemein die Wand genannt, daselbst ist ein hoher Berg, welcher den Namen Jungfernsprung schon von etlichen hundert Jahren her führt. Als nämlich ein üppiger und gottloser Gesell einem ehrbaren Bauernmägdlein lange und ungestüm nachstrebte und er sie zuletzt nach vielen Ausspähungen auf besagtem Berge ertappte, erschrak sie und wagte einen Sprung. Sie sprang von dem Berge über den ganzen Fluß, Mur genannt, bis auf einen andern Bühel jenseits. Davon heißt der Berg Jungfernsprung."

Das ist echte Sage ohne romantische Umdichtung und ohne Anspruch, für eine geschichtliche Tatsache gehalten zu werden!

Das Interessanteste am Jungfernsprung ist jedoch, daß er sich nicht bei Gösting allein findet. Ein zweiter Fels dieses Namens erhebt sich eine Stunde nördlich von Deutsch-Feistritz gerade gegenüber der Badlwand. Eine weiße dreieckige Pyramide, etwa 35 m hoch, steht hart neben der Mur, als Jungfernsprung bereits 1545 erwähnt. Von ihm hörte ein sächsischer Edelmann, ein Herr von Neitzschitz, der im Jahre 1633 eine große Reise durch Europa machte und seine Erlebnisse 1673 unter dem Titel „Siebenjährige Weltbeschauung" schilderte.

Er erzählt: „Zwischen Frohnleiten und Eckenfeld ist zur rechten Hand ein ziemlich hoher jählinger Fels, den man den Jungfrauensprung nennt, weil eine Hirtin, von einem Soldaten verfolgt, vom Felsen herab über die Mur sprang und sich rettete; der Soldat schlug auf den Felsen auf, so daß ein großes Loch entstand und er zerschmettert wurde. Ein wenig über dem Jungfernsprung ist von der Mur aus ein langer Weg in den Felsen gehauen."

Diese letzte Bemerkung beweist, daß Neitzschitz unsern Felsen meinte, denn der mittelalterliche Weg, zum Teile eine Römerstraße, ist hier in den Hang des von den Römern besiedelten Kugelsteins eingeschnitten.

Nun sehen wir zu, was ein Zeitgenosse Kumars, der in Peggau gebürtige Romantiker Fellinger, aus dieser Sage gemacht hat:

„Drei Nächte hatte Gilda einsam geharrt, und noch immer kam der wilde Roswin nicht zurück zur wirtlichen Hütte im Felsengebirge. Er war hinabgezogen mit seinen Umwohnern in die Ebene, wo die Männer Tauriskums sich gesammelt hatten zum Kampf für Vaterland und Herd. Das Getöse der Feldschlacht war herüber gedrungen in die friedlichen Täler, und nur einzelne Flüchtlinge hatten der Trauernden erzählt, wie Herzog Aribo geschlagen worden von den Hunnen und die Freien den Tod der Ehre gestorben seien auf den Ebenen vor Muroela. Kein Mensch wußte ihr Gewisses zu sagen über den mutigen Gatten, der ein Schrecken der Feldschlacht war und ein Hort seiner Brüder. So saß die Weinende still in der öden Halle, erhob dann die flötende Stimme und sang das Lied ihrer Mutter. Da kam ein riesiger Fremder — der Hunne Bogo.

Hilda (schaudernd): „Bei Ladas Macht beschwöre ich Dich, was weißt Du von meinem Gatten?"

Fremder (grinst sie an): „Roswin ist geblieben im Kampfe, und Du bist meine schönste Beute."

Er will sie fassen, doch sie entflieht, und der Hofhund hält ihn mit wütenden Bissen auf. Bogo tötet ihn und folgt ihr. Furchtlos klimmt Gilda höher, Alpenluft weht sie an, Wolkenzüge flirren an ihr vorüber, keine Stütze bietet sich ihr dar, aber eilends strebt sie zum Gipfel hinauf, wo das ewige Schrecken braust. „Roswin", ruft sie gen Himmel und breitet die Arme nach den erbleichenden Sternen, „Roswin, ich folge Dir in den Tod", und stürzt sich hinab in die Fluten der Mur. Aber Engel haben ihren Fall aufgehalten, und freundlich nahm sie der vaterländische Strom in seine weichen und beweglichen Arme. Gilda ist gerettet und begibt sich mit den andern Frauen in die Wälder von Avelanz, und dorthin rettet sich auch Roswin. Später sammelte er die Söhne der Wälder um sich, zog hinab in die Auen von Gradetz und schlug die Verwüster. Tauriskum war frei. Gilda war glücklich!

Fellinger versichert, ein Märchen friedlicher Kindheit zu erzählen und kindlich dem Leser wiederzugeben, was er kindlich gehört (Kärntnerische Zeitschrift 1 [1818], 151). Wir haben heute freilich andere Anschauungen über Kindermärchen, und der Vergleich mit Neitzschitz läßt uns das besonders stark empfinden. Der Jungfernsprung nach der kühnen Tat einer verheirateten Frau benannt! Alpenluft 35 m über dem Murspiegel! Und noch eins ist an diesem Jungfernsprung merkwürdig: der Grazer Historiker und Topograph Göth lehnte 1852 seinen Namen ab, obwohl er die Urkunde von 1545 und die Erzählung Fellingers kannte; statt Jungfernsprung müsse es Kugelstein heißen, denn jener befände sich bei Gösting. Göth nahm eben die Flunkerei Kumars als wirkliche Geschichte an.

Eine Jungfernsprungsage kennt auch das Schloß Rabenstein bei Frohnleiten selbst. Der Geograph Martin Zeiller, ein steirischer Emigrant aus dem Jahre 1597, erzählt in der von Merian 1620 in Frankfurt herausgegebenen Topographie Deutschlands: „Zu Rabenstein wird ein Stein gewiesen, den man den Jungfernsprung nennen solle, weil eine Jungfrau zur Rettung ihrer Ehre daselbsten aus dem Schloß in die Mur gesprungen sein solle." Der Romantiker Kollmann hörte eine andere Form der Sage — oder er baute sich selbst eine solche, wie es damals Mode war — und

veröffentlichte im Grazer „Aufmerksamen“ 1830 (Nr. 112) eine Ballade: Das schöne Weib von Rabenstein. Drei böse Buben stellten der Burgfrau nach, aber zwei von ihnen stürzten, einem lockenden Scheinbilde folgend, vom Felsen in die Tiefe, der dritte entging diesem Schicksale nur dadurch, daß eben die Aveglocke ertönte und er ein Gebet sprach. — Eine merkwürdige Auffassung vom „Jungfernsprung“!

Ein steiler Abfall des oststeirischen Hügellandes südlich von Graz am linken Murufer gegenüber von Werndorf heißt ebenfalls Jungfernsprung; über ihn berichtet keine Sage, soviel ich weiß. Das gleiche gilt vom Jungfernsprung bei Paldau südlich von Kirschberg an der Raab. Wir kommen auf beide noch zu sprechen. In Obersteiermark gibt es anscheinend nur einen Jungfernsprung: auf dem Fahrwege von der Eisenerzerhöhe nach Wildalpen. Hier verfolgte ein Jäger eine Sennin, sie sprang über eine Kluft, der Jäger fiel sich zu Tod.

In der Untersteiermark kenne ich einen Jungfernsprung südlich von Cilli, einen zweiten unweit der Huda lukna südlich von Windisch-Graz. Ein Jungfernsprung befindet sich noch gegenüber Videm am rechten Ufer der Sawe, bereits in Krain. Ich führe ihn hier an, weil er für uns besonders wichtig ist. Für die drei Örtlichkeiten sind, soviel mir bekannt ist, keine Sagen erhalten. Johann Gabriel Seidl, der 1829—1840 in Cilli Professor war und alle ihm erreichbaren untersteirischen Sagen sammelte, erwähnt nicht einmal den Cillier Jungfernsprung. Da er selbst ein rühmlicher Dichter und Romantiker war, hätte er den Stoff gewiß verwertet.

Den Sagen ist gemeinsam der Charakter der Örtlichkeit: ein steiler Abhang, zumeist ein jäh abstürzender Felsen; ferner die Handlung: ein Mädchen wird verfolgt und rettet sich durch einen Sprung in die Tiefe, der Verfolger kommt um.

Jungfernsprünge sind nun auch in Kärnten vorhanden, so beim Schlosse Hoch-Osterwitz, wo der Ritter eine Zofe verfolgt; oder eine Felswand in Tiffen unweit der Nordostspitze des Ossiachersees, mit gleichem Motiv; unweit der St. Magdalenenkirche zu Straisach am Millstättersee (G. Graber, Kärntner Sagen; E. Klebel in Carinthia 1927 S. 86). In der Lichtensteinklamm (Großes Arltal, Salzburg) wird ein Mädchen verfolgt und springt glücklich über die Klamm; so berichtet ein Salzburger Gewährsmann 1836 (Steyermärk. Zeitschrift N. F. 3. Bd.); heute weiß die Sage, daß sie den Tod gefunden hat. Wir kommen auf sie noch zurück. Beim Schlosse Ort am Traunsee in Oberösterreich gibt es ein Jungfernlueg und einen Jungfernsprung. Von dem einen blickte der liebende Ritter oft zum Schlosse hin, das er in der Nacht schwimmend erreichte; als er dabei schließlich den Tod fand, stürzte sich die Geliebte vom Felsen in den See, und die Stelle heißt Jungfernsprung (A. Depiny, Oberösterr. Sagenbuch 1932 S. 441 Nr. 482). Ob das aber eine echte Volkssage ist? Jungfernsprünge finden sich in Baden, in der Rheinpfalz bei Dahn, zu Oybin bei Zittau in Sachsen; mehrere Örtlichkeiten, z. B. im Harz, heißen Mägdesprung, in Salzburg gibt es an zwei Stellen einen Jägersprung, in Oberösterreich östlich von Schärding einen Jungfernstein.

Man sieht: steile Felsen regten da und dort die Phantasie des Volkes an und gaben Anlaß zur Sagenbildung; der obenerwähnte Salzburger betonte, daß sich die Erzählung vom Jungfernsprung im Hochlande oft wiederhole. Aber — sollen alle diese Sagen reine Erfindungen sein, oder liegt ihnen vielleicht doch irgendeine geschichtliche Tatsache zugrunde? Wir wollen auf das hin die steirischen Jungfernsprünge näher ansehen.

Es fällt auf, daß am Göstinger und Feistritzer Jungfernsprung die Römerstraße vorübergeht; bei der Weinzettelbrücke gegenüber Gösting fand man römische Gräber, nördlich von Deutschfeistritz befand sich auf dem Kugelstein eine norisch-römische Ansiedlung, ihr Ringwall heißt das Jungfernschloß (Ferk, Tagespost 1877 Nr. 312). Im Gehängeschutt des Mellacher Jungfernsprungs wurden Skelette aus provinzial-römischer Zeit gefunden; unweit Paldau gibt es viele Grabhügel aus der gleichen Periode; von Cilli führte unter dem Jungfernsprung eine römische Straße südwärts nach Römerbad, und das gleiche war bei der Huda lukna ober dem Felsen der Fall. Man sieht, daß diesen Örtlichkeiten die geschichtliche Grundlage gemeinsam ist; dagegen fehlt sie, wie es scheint, bei der Eisenerzer Höhe.

Der in Graz vor einigen Jahren verstorbene Slawist und Geschichtsforscher J. Peisker brachte eine merkwürdige Erklärung (Blätter f. Heimatkunde 1926, S. 49ff.). Die Elbeslawen in Mecklenburg, Pommern, Brandenburg usw. besaßen nur einen Gott: den Sonnengott Twarog oder Swarog, auch Svarožič, Radigost (der „Gastfreundliche") und Sventovit genannt, alles eigentlich iranisch-avestische, nicht slawische Namensformen. Neben diesem einen Himmelsgotte stand der Teufel Ahriman, slawisch Črnoglav, der „Schwarzkopf", dargestellt als greiser Neger mit silbernem Schnurrbarte; so hat ihn der Araber Masudi 943 in seinem Tempel zu Arkona auf der Insel Rügen gesehen. Im Tempel des Sventovit befand sich nach seiner Erzählung außer dem Standbild des Gottes das eines Mädchens, und diesem wurden auch Opfer dargebracht. Die Tempel wurden 1168 von den Christen zerstört, doch ein Augenzeuge (Saxo Grammaticus) berichtet über ihr Aussehen, erwähnt aber das Mädchen nicht. Die Tempel standen sich gegenüber und wurden vor wenigen Jahren durch den Archäologen K. Schuchhardt ausgegraben. Der des Schwarzkopfes bei der Herthaburg am Schwarzen See. Noch heute weiß die Landsage, wie Grimm in den Deutschen Sagen I Nr. 132 berichtet (1816), daß hier vor alten Zeiten der Teufel angebetet wurde und zu seinem Dienste eine Jungfrau hatte; war er ihrer überdrüssig geworden, so ertränkten sie die Priester im Schwarzen See. Die Steilabstürze zum Meere bei der großen Stubbenkammer heißen der Teufels- und der Höllgrund; auf dem „Waschstein" wäscht eine verwünschte Jungfrau vergeblich ihr blutgetränktes Tuch. Am Gestade liegt zwischen beiden Tempeln der Felsblock „Swentekahs".

So wie die beiden Tempel Rügens auf zwei Halbinseln einander gegenüber standen, so war das auch in Rethra (Mecklenburg-Strelitz) der Fall: Der See von Feldberg besitzt zwei Halbinseln, auf der einen erhob sich am Schloßberge das Heiligtum des Svarožič oder Radigost, das zerstört und vor wenigen Jahren ebenfalls von K. Schuchhardt freigelegt worden

ist. Durch eine Bucht getrennt stürzt der gegenüberstehende Scholverberg steil in den See ab; der Absturz heißt Koboldstoch. In diesem Namen verbirgt sich wohl der Teufel und, wie Peisker meint, der „Schwarzkopf". Er nimmt hier dessen Tempel an. Und er nimmt weiter an, daß dieser Dualismus — auf der einen, linken, Seite der Sonnengott, auf der andern, der rechten, der Böse Geist — auch bei den Alpenslawen geherrscht habe, von deren Religion nichts überliefert ist. Im Sanskrit heißt der Dämon „daeva". Die Slawen übernahmen als das einzige indogermanische Volk, wie Peisker als sicher hinstellt, dieses Wort, aber sie verwechselten es mit dem ihrer eigenen Sprache angehörigen deva = Jungfrau. Durch diese Verwechslung entstand der „Jungfernsprung". Wir haben also überall dort, wo dieser Name auftaucht, eine Kultstätte des „Schwarzkopfes" vorauszusetzen und ihr gegenüber eine Kultstätte des Himmelsgottes Twarog oder Sventovit. Dieser änderte freilich unter dem Einflusse des Christentums seinen Namen in Sveti Vid, d. h. hl. Veit.

So war also nach Peisker der Göstinger Jungfernsprung der Sitz des „Schwarzkopfes", und ihm gegenüber befand sich auf der Kanzel oberhalb St. Veit eine Kultstätte des Sonnengottes; man hat sie freilich bisher nicht entdeckt. Das gleiche bei Deutsch-Feistritz: dem düsteren „Jungfernsprung" steht das lichte „Himmelreich" (Gegendname) oberhalb Badl gegenüber, gleichfalls auf der linken Seite des Flusses. Bei Paldau auf der einen, westlichen Seite der Jungfernsprung, auf der anderen die Kirche des hl. Veit.

Aber dieses ganze System Peiskers hat, so bestechend es aussehen mag, seine Schwächen. Auf dem Mellacher Jungfernsprunge, der doch als Sitz des Bösen angesehen werden müßte, steht das Schloß Weißenegg und ihm gegenüber auf der rechten Seite der Mur das Schloß Schwarzenegg. Hier sind nun schon die Himmelsrichtungen vertauscht, und es fehlt auch das Düstere, Drohende des Jungfernsprunges. Noch schlimmer wird es beim Cillier „Jungfernsprung". Er steht zwar in einer Enge auf der vorgeschriebenen, rechten Seite des Flusses, aber ihm gegenüber, am linken Ufer der Sann, mündet der Teufelsgraben und befindet sich der Bauernhof Huditsch = Teufel. Hier stehen sich also der „Jungfernsprung als Sitz des Teufels und der Teufelsgraben gegenüber.

Ich führte den Jungfernsprung der Huda lukna südlich von Windisch-Graz an. Er kam mir nur einmal unter: in einer sehr alten Grazer Zeitung wird erwähnt, daß über ihn eine Sage gehe. Leider wird weder sie erzählt, noch die Gegend geschildert. Heute scheint niemand mehr etwas davon zu wissen, ich wenigstens konnte nichts erfahren. Aber wenn irgendwo, so paßt hier die Landschaft zur Sage. Der Packbach durchbricht den nach Osten streichenden Kalksteinzug in einer wilden Enge, und der Hudnalukna-Bach hat mehrere Höhlen geschaffen. Daher die Flurnamen: Höllische Türe, Höllische Grube, Bach Pekel = Hölle, Tschernipotok = Schwarzenbach. Und oberhalb der Huda lukna steht auf freundlicher Höhe die alte Pfarrkirche — St. Veit!

Eigenartig ist auch die Lage des Jungfernsprungs in der Lichtensteinklamm, von der ich früher berichtet habe. Die Wand befindet sich auf der

rechten Seite des Baches, unterhalb der Fahrstraße, die am Abhange des Glösenberges hinzieht. Hier müßte man also nach Peisker eine Kultstätte des Schwarzkopfes ansetzen. Aber merkwürdig! Auf der linken Seite des Baches erhebt sich die Höllwand (2272 m), und ihr gegenüber steht auf der andern Seite des Salzach, etwa 4 km Luftlinie entfernt, die alte Pfarrkirche — St. Veit!

An der obersteirischen Burg Strechau haftet die Sage vom „Engel des Paltentales" (Krainz, Mythen und Sagen aus dem steirischen Hochland, S. 77): Eine Jungfrau war vom Grafen, dem Schloßherrn, lange Jahre gefangen gehalten worden, kam aber frei und starb 1602 als Nonne; aus den Tränen, die sie geweint hatte, wurden Perlen. — Obwohl der Burgberg steil abstürzt, fehlt der „Jungfernsprung", doch 8 km entfernt erhebt sich an der gleichen Römerstraße — die St. Veitskirche von Liezen.

Nun sehen wir uns zum Schlusse noch den Jungfernsprung an, der sich früher auf dem rechten Ufer der Sawe gegenüber dem uralten Pfarrorte St. Ruprecht in Videm erhob. Von ihm — aber nicht von einer Sage — berichtet Janisch in seinem Topographischen Lexikon der Steiermark 3, 1176: „Die Straße führte hier über einen hohen steil abfallenden Felsen, Jungfernsprung genannt; jetzt (1885) ist er fast ganz abgetragen und zu Kalk gebrannt worden." —Wenn nun schon alle bisher angeführten „Teufelsfelsen" Peiskers nur den deutschen Namen „Jungfernsprung" tragen, mögen sie auch in slowenischer Umgebung liegen, so erwartet man doch wenigstens hier, auf Krainer Boden, die slowenische Bezeichnung „devin skok" = Teufelssprung, welche Peisker als die ursprüngliche Bezeichnung des Felsens ansieht. Aber siehe da! Im Jahre 1773 hieß unser Felsen auf deutsch „Jungfernsprung", auf windisch „Viersteinpetsch"! Das berichtet wenigstens das landesfürstliche Lehensurbar aus dem genannten Jahre bei der Beschreibung der Fischereirechte der Herrschaft Reichenburg (Grazer Landes-Archiv). Von einer Sage weiß man auch hier nichts.

Wir sehen: der Name und die Sage haben sich wohl im deutschen Munde erhalten, aber nicht bei den Slowenen, wo man sie doch in erster Linie vermuten möchte, wenn Peisker recht hätte. So merkwürdig auch der Zusammenhang zwischen Jungfernsprung und St. Veit ist, bei Videm fehlt der St. Veit und beim sehr alten St. Veit am Vogau unweit Straß fehlt der Jungfernsprung, denn hier breitet sich der weite Talboden der Mur aus. Vielleicht hat Peisker auch darin unrecht, wenn er von den Slawen behauptet, daß sie allein von den Indogermanen das Wort daeva = Dämon der iranischen Religion entnommen hatten und es dann mit dem ihrer Sprache angehörigen deva = Mädchen verwechselten. Jedenfalls gibt es keltische Eigennamen, die mit Devo gebildet sind, z. B. Devognata. Ob solche keltische Namen, die bei der Einwanderung der Slowenen vielleicht noch im Lande gebräuchlich waren, die Ursache zu einem Mißverständnisse boten, wird wohl für immer unentschieden bleiben.

Wir sehen: die neuen Forschungen haben zu keinem gesicherten Ergebnis geführt. Manches verblüfft und nimmt gefangen, solange man nicht alles überschaut. Soviel ist wohl sicher: die blendende Hypothese Peis-

kers ruht auf sehr unsicherem Grunde. Seine Schlußfolgerung: soweit der Name Jungfernsprung reicht, soweit hat es einst slawische Tempel gegeben, demnach auch in Baden und in der Rheinpfalz, sie läßt sich nicht aufrechthalten.

Was für eine Bewandtnis hat es aber dann mit dem Jungfernsprung? Ich muß die Antwort darauf schuldig bleiben, meine jedoch, daß etwas Geheimnisvolles, Düsteres aus ferner Zeit dahintersteckt. Vielleicht regt die vorliegende Betrachtung, die ja nur über die Steiermark Erschöpfendes bringt, die Erforscher der Volkskunde anderer Länder zu ähnlichen Untersuchungen an, überall dort, wo sich ein Jungfernsprung oder ein verwandter Name befindet.

Graz.

Reste altniederdeutschen Feuerspuk- und Totenglaubens bei Wilhelm Busch.

Von Kurt Schmidt.

Als Wilhelm Busch um 1850 in seiner Heimat Wiedensahl aus mündlichen Quellen volkstümliche Überlieferungen sammelte[1]), fand er reichlich Aberglauben, der, so alt er erscheinen mochte, seiner Zeit doch noch recht lebendig und wirksam bei den heimatlichen Bauern war. Am offensichtlichsten tritt eine Gruppe abergläubischer Ansichten in der Bindung mit verhältnismäßig jungen geschichtlichen Ereignissen hervor, während unter dieser Deckschicht auch geschichtlich ungebundene, vorchristliche Anschauungen auffindbar sind. Viele Motivverbindungen bei Busch sind uns allerdings schon aus früheren und anderen Überlieferungen vertraut; manche sind aber so eigenartig, daß sie für zwar schon bekannte, aber noch rätselhafte Überlieferungen aufschlußreich sein können. Verhältnismäßig junge historische Deckschichten schaffen als motivbildende Kerne einige Ereignisse aus der Zeit der „Hexenkarren“, der „Tâtern“ (Zigeuner), der „preußischen Reiter“ und des „alten Fritz“. In ihnen liegen einige — versehrte und unversehrte — Trümmer altdeutscher Glaubenswelt. Ohne Unterschied werden

---

[1]) W. B. sammelte um 1850 in Wiedensahl Märchen, Sagen, Lieder, Reime und Rätsel. Erst in den Jahren 1899—1903 veröffentlichte er einiges davon im „Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung“ (C). Eine authentische Buchausgabe gibt es nicht. Erst 1910 veranstaltete auf Grund des handschriftlichen Materials Buschs Neffe Otto Nöldeke eine Gesamtausgabe in einem Bande: „Ut ôler welt; Volksmärchen, Sagen, Volkslieder und Reime, gesammelt von Wilhelm Busch (herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Otto Nöldeke)“, München 1910 (E). Diese Erstausgabe, für die wissenschaftliche Forschung unersetzlich, ist längst vergriffen. Heute liegen Buschs Überlieferungen in folgenden, im Buchhandel erhältlichen Teilausgaben vor: 1. Volksmärchen (V), 2. Sagen und Lieder ut ôler welt (S), Plattdütsch (Märchen, Sagen, Reime) (P), Kindermärchen (K), sämtlich herausgegeben von Otto Nöldeke, Leipzig 1922 (Z).

aber all diese Überlieferungen von Busch „Geschichten ut ôler welt" (aus alter Zeit) genannt.

Einen großen Raum nehmen die Hexensagen ein. Viele von ihnen haben die Anschauungen vom Wilden Jäger und von der Wilden Frau aufgesogen. In einer Sage wird eine Hexe von ihren Richtern „Donnerhexe" genannt. Das ist insofern verständlich, als die Hexe großenteils die (kirchlich verfälschte) Berchta zum Urbild hat, die Wolkenjägerin, die Sturmes- und Gewittergöttin. Für diese Zusammenhänge sprechen auch Buschs Angaben über „warwind" und „wabern": 1. (C: „Ausdrücke aus Wiedensahl"): „Et hat e wâbert, es hat sich ein Feuervorspuk gezeigt; in meiner Heimat nur hierfür gebraucht." 2. (In der kurzen Selbstbiographie 1893, vgl. E S. 4): „Das Vorspuken eines demnächstigen Feuers hieß wâbern. Den Wirbelwind, der auf der Landstraße den Staub auftrichtert, nannte man warwind, es sitzt eine Hexe drin" [vgl. „Donnerhexe"!]. Übrigens hörte ich, „seit der ‚alte Fritz' das Hexen verboten hat, müssen sich die Hexen überhaupt sehr in acht nehmen mit ihrer Kunst". 3. („Allerlei alter Glaube", S S. 58): „Ein heller Schein über einem Hause bei Nacht zeigt an, daß es dort nächstens brennen wird. Von einem solchen Feuervorspuk sagt man: et wâbert." 4. (E S. 139): „Im Wirbelwind, Küselwind, der warwind genannt wurde, der auf dürren Wegen mit Staub dahinzieht, soll eine Hexe drin sitzen." 5. (**Bgr.** S. 105, Nöldeke): „Viel dachte er [Busch] darüber nach, wie die wâberlôhe damit in Einklang zu bringen wäre."

Nach Wuttke[1]) geht in den verschiedensten deutschen Gegenden der Hagel und Wirbelwind auf Hexen zurück. „Ein plötzliches Sturmgewitter und Wirbelwind heißt ‚Hexenwetter' ... bei Beschwörung solches Wetters fällt bisweilen eine nackte Hexe heraus ... wenn ein Wirbelwind (am Niederrhein Wywind oder Witwind, in Süddeutschland Drutenwind, in Tirol Hexentanz usw. = sehr allgemein Windsbraut) entsteht, so ist eine Hexe in Unruhe, die Hexe reitet auf einem Besen und wirbelt Staub auf, damit man sie nicht sehe, oder die Trut fährt ... (§ 216) ... Manchmal verwandeln sich die Hexen sogar in ein rollendes Rad oder einen rollenden Hut und in ein wandelndes Feuer" (§ 217). Mhd. wabern „sich geschäftig fortbewegen", waberlohe als bewegliche Flamme und die Hexe als wandelndes Feuer mögen ihren Zusammenhang aus Ideenverbindungen haben. In der Edda sind War, die Göttin der Gelübde (Hymiskviþa und Gylfaginning; várar „Gelübde"; war „weise"), sowie die Menglod in der Waberlohe (Fjolsw. 1, 31) Hypostasen der Frigg, also der Berchta, der Wolkenjägerin, der Sturmesbraut. So wäre „warwind" einerseits Wind der „War", d. h. der Frigg und danach später der Hexe, andererseits Waberwind = Feuerwind. In beiden Fällen wäre die Frigg als Gewitter- und Sturmgöttin der mythische Kern[2]).

---

[1]) Wuttke, Volksaberglaube der Gegenwart [4] [Leipzig 1925] (W).

[2]) Daneben ließe sich noch erwägen, inwieweit warwind zu dem Zwerge War (der Vorsichtige; Fjolswinsmol) stimmt; zu Witwind könnte der Zwerg Wit (Fjolsw.) passen, wenn nicht freilich eher Witfrau, die „weiße Frau", die als Frigg hier die

Das Seitenstück zu der Wilden Frau, dem Wilden Jäger, finden wir in Buschs Erzählungen von „Hackelberg". Durch die gegenüberliegenden offenstehenden Seitentüren in „Rewelingen Haus in Schlüsselburg" zieht Hackelberg „in den Zwölften" („Weihnachten bis Heilige drei Könige") mit dem wilden Heer hindurch „und läßt einen Hund zurück, der bleibt das ganze Jahr da und frißt nichts als Usel [Usel = Asche]. Der Hund liegt immer am Herde, dicht am Feuer, und das Jahr drauf wird er von Hackelberg wieder mitgenommen". („Ähnliches wird von drei verschiedenen Häusern in Wiedensahl erzählt; sie sind gleich danach abgebrannt. Deshalb ist es noch heute in manchen Häusern Gebrauch, in den Zwölften die Seitentüren fest zu schließen, sobald es Abend wird." — „Hackelbergs Hund", S S. 31). — „In Wiedensahl will eine Frau an einem Sommermorgen den Grasmähern das Frühstück bringen. Sie kommt zu den Wiesen; da sieht sie hinter einem Hagen einen schlafenden Jäger liegen und seine Hunde schlafen auch; sie haben ihre Köpfe alle nach dem Jäger hingekehrt, als ob sie an ihm sögen. Die Frau läuft hin und sagt es den Mähern. Als die kommen, geht es: Jiff, jaff! Jiff, jaff!' Da zieht er hin. Es war Hackelberg gewesen, der zog da weg über ‚Hagen und Tüne'." („Der schlafende Jäger", S S. 88)[1]).

„Hackelberg" ist eine verderbte Form aus „Hackelberend", „Hackelbernt", d. h. Mantelträger. Es ist der Mantelträger Wodan, der dann zum Wilden Jäger wurde. Diese und die übrigen Beiträge Buschs zu dem Kreise der Wodanssagen könnten selbst weiteren Stoff zur Erklärung des Warwindes und des Wâberns hergeben. Daß Wodan der Sturmgott ist, das berichten die Sagen, nach denen der wilde Jäger mit seinen oft feurigen Hunden oder sonst gespenstischem Gefolge bisweilen durch Häuser und Scheunen zieht, wenn durch gegenüberliegende Türen und Fenster der Zugwind streicht. So auch bei Busch. Deutet im allgemeinen das Erscheinen des Wütenden Heeres auf Krieg, so bei Busch auf künftiges Feuer. Das Wâbern bei Busch ist ein Feuervorspuk. Demnach wäre der Warwind der Feuervorspuk des Wütenden Heeres. Für die Hexe, die nach Busch in diesem „warwind" sitzt, ließe sich gleichfalls eine Erklärung finden. Denn von dem Wilden Jäger wird nach dem Volksglauben ein Weib ver-

---

„Hexe" des warwindes vertreten könnte. Noch wahrscheinlicher wäre Wydewind = Waldwind (wyde = Holz, Wald).

[1]) Zu „Hackelbergs Hund" und „Hackelberg schläft" hat Busch je eine eigentümliche Zeichnung geliefert. Ob sie von vornherein für die Sagen hergestellt wurden, ist zweifelhaft. Sie finden sich wieder in Biographie S. 137 zu folgender Schilderung von Nöldeke: „Viel Spaß machte ihm besonders ein weißhaariger Rattenfänger, den wir von 1872 (! die betreffenden Sagen entstanden 1850!) an in Besitz hatten, und von dem außer vielen Zeichnungen auch mehrere Ölbilder vorhanden sind. Es war ein sehr kluges Tier, das zu beobachten der Onkel nie müde wurde, das er aber niemals anfaßte in Gedanken an die ekelhafte Aasfresserei der Hunde und die große Gefahr des Hundewurms für den Menschen. Noch oft, bis zuletzt, war Zipp, so hieß der Hund, der Gegenstand unseres Gespräches. Und wie tief mein Onkel in die Geheimnisse der Hundeseele durch seine Beobachtungen eingedrungen war, zeigt die köstliche Schilderung des in einen Hund verwandelten Peter im „Schmetterling".

folgt, ursprünglich die Frigg, und diese dem eigentlichen Sturm vorangescheuchte „Windsbraut“ ist der Wirbelwind — den Busch Warwind nennt. Auch in diesem Sinne wäre der „vorangescheuchte“ Warwind mit der Frigg — die später zur Hexe wurde (so bei Busch) — der Vorspuk des kommenden Feuers, das durch den folgenden Gewittergott (Wodan und Donar gehen oft ineinander über) dann zur Tat wird. Daß es sich auch bei Busch um den Gewittergott handelt, läßt sich unschwer erraten. Die Tiere in der Begleitung Wodans deuten auf die Wolken und ihr Heulen und Bellen auf das Sturmesheulen (Busch: „jiff, jaff!“). Die feurigen Hunde deuten auf den Blitz; bei Busch liegt der von Hackelberg im Hause zurückgelassene Hund immer dicht am Herdfeuer und frißt nichts als Usel, d. h. Asche. In Niedersachsen jagt der Wilde Jäger einen Eber; dies ist der Wirbelwind, welcher die Erde aufwühlt, besonders aber die Gewitterwolken; bei Busch ist es statt des Ebers der Hund (W 15—19).

Eine weitere Erklärung der Warwindhexe läßt sich der Sage vom „Ho-Wif“ (‚Ho-Weib“) entnehmen. Dieses Howif ist sicher die durch Wodan verfolgte Frigg. Es „geht im Bückeburger Walde um und läßt sich mit dem Ruf: ‚Ho! Ho!‘ immer hören, wenn anderes Wetter eintritt. Es soll ein Mädchen sein, das ihre beiden Zwillingskinder umgebracht hat und zur Strafe jetzt zwei kleine Wölfe säugen muß. Einer, der zur Abendzeit durch den Wald gegangen ist, hat sie da so gesehen“ (S S. 67). Abgesehen davon, daß „Ho“ eine Entstellung aus Wo oder Go sein könnte (Woejäger = Wodan; Fro Gode, Fro Gude = Herr Wodan), ist es durchaus möglich, daß dieses Ho-Wif die verfolgte Frigg selbst ist, und zwar als weibliches Gegenstück zu dem „Hoimann“ (= Waldmann), der gleichfalls, als Waldgespenst, dem Wodan entspricht. Der Hoimann erscheint stets in gleichem Aufzuge wie Wodan. „Sein Klageruf: hoi, hoi, bekundet, daß sein Reich zu Ende sei“ (W 19). Daß das Ho-Wif Buschs seinen Klageruf „ho! ho!“ immer hören läßt, wenn anderes Wetter eintritt, stimmt zu dem Glauben, daß es regnet, wenn Hackelbergs Hunde sich schütteln (W 16). Daß bei Busch das Motiv der Kindesmörderin eingeflochten ist, paßt wiederum zu der Ansicht, daß in Wodans Gefolge sich Verbrecher befinden. Die beiden Wölfe, die das Howif säugen muß, deuten vielleicht auf Wodans Wölfe. Wenn also die Tiere Wodans den Wirbelwind darstellen, welcher die Erde aufwühlt, wenn indisch vâ = wehen ist, wenn Wodan die Frigg verfolgt, die später zur Hexe erniedrigt wurde, wenn ferner Wodan das dem Wirbelwind folgende Gewitter ist, so kann der „warwind“ sehr wohl der dem Hoimann vorauseilende Wirbelwind, das Howif, die Frigga, die Hexe im Wirbelwind der Vorspuk des Feuer ankündigenden Gewittergottes Wodan-Hoimann sein.

Sicherlich aus demselben Kreis dieser Vorstellungen stammt die Sage „Die drei Flaschen“ (S S. 48). Ein Mann reitet eines Tages über Feld. Da ruft eine Stimme aus der Erde: „o weh!“. Auf ihr Geheiß zieht er in der Erde drei Flaschen die „Pfröpfe“ ab und findet dafür zu Hause hinter seinem Ofen einen kupfernen Kessel voll Geld. — Es liegt hier der Glaube an Hoi-Mann und Hoi-Wif zugrunde. O weh stimmt zu Ho und Hoi, vielleicht

als eine Erfindung aus Woe, Wode (?); freilich haben dann andere Motive den Sinn der Sage gewandelt. Dennoch liegt hier tatsächlich die Verwandtschaft mit Wodan-Hoimann zugrunde. In S und E geht der Bauer „über Feld“, in C durchs „Holz“, also durch den Wald — Hoimann ist ein Waldgespenst, wie Wodan auch im Walde wirksam ist. Ferner liegt hier gleichzeitig ein Beleg dafür vor, daß Wodan oft als Donar erscheint: die Stimme O weh kommt aus der Erde. Die Zwerge, die zu Donar in Beziehung stehen, wohnen dort und besitzen irdische Schätze (die hier bei Busch auch gewährt werden).

Auf einer tieferen Stufe der absinkenden Entwicklung innerhalb desselben Kreises steht eine verwandte Sage bei Wuttke § 767, die zur Howif- und Owehsage Buschs stimmt: „Eine betrügerische Müllersseele sollte nur dann erlöst werden können, wenn sie den Namen Gottes ausspräche; sie konnte aber immer nur ‚oh ho‘ rufen.“ Hier liegt eine Umdeutung durch christlich-kirchlichen Geist vor. „Ho“ wird als Entstellung von „Gott“ aufgefaßt, wird aber wohl ursprünglich mit den Anschauungen der Wode-Hoimann-Sagen verwandt gewesen sein, so daß „o ho“ dem Sturmeslaut des wilden Jägers nachgebildet ist.

Auf der gleichen absinkenden Linie bewegt sich die hiermit verwandte Sage „Der Guten Abend“: „Bei Wiedensahl an der Steinstiege vor der Horst beim Pinkenbruche, da sagte immer, wenn es ander Wetter werden will, besonders bei Miesterwetter, wer: ‚Guden Abend! Guden Abend!‘ und führte die Leute, die da vorbeikamen, in die Irre.“ — Könnte dieser Geist, der „Gutenabend“ (C: Gudenabend!) nicht eine Entstellung auf Grund etymologischer Ideenverbindungen mit Gude-Mann = Gode, Wodan sein? Vielleicht ließe sich hier eine Etymologiereihe aufstellen: „Oweh = Howeh — Ho — Oho — Hoi (einerseits mit Mann, andererseits mit Wif) — Woe — Wode — Wuo — Gude — Godan — Wodan“; Bestandteile, die alle eine gemeinsame Ideenwurzel haben — ein Name wurde zur Situationsmalerei (oder umgekehrt?). Das Wort „Abend“ könnte aber auch von jeher wörtlich gemeint gewesen sein, nur in anderer Bedeutung als heute. Nicht einen „Guten Abend“ galt es einst zu wünschen (wie jetzt bei Busch), sondern es war vielleicht der Guden(s)-Abend = Goden- (Wodan-) Abend. Die hochdeutsche Aussprache „Gutenabend“ gegen niederdeutsch Gudenabend (wie es stets noch in C lautet!) mochte die Sinnentstellung bewirkt haben. Wie in Westfalen und einigen Teilen der Rheinprovinz der dem Wodan heilige Mittwoch noch heute „Gudenstag“ (d. h. Wodanstag) heißt, so wäre hier entsprechend sehr wohl ein ursprünglicher „Gudensabend“ denkbar, ein ganz bestimmter Abend im Jahre, etwa ähnlich dem Heiligabend. Die Wetterstimmung dieser Sage paßt auch zu dieser Erklärung; der Gutenabend läßt sich immer hören, wenn anderes Wetter werden will, besonders bei „Miesterwetter“, wenn es „dunkel und regnicht“ wird. Der Gedanke an Gudan, den Gott der Fruchtbarkeit, läge hier nahe. So kann der „Gutenabend“ vielleicht eine Deutung von der Art wie das „Komm mit“ aus dem „Kiwitt“ des Käuzchens sein.

Godemanns Beziehungen zum Feuervorspuk werden auch ersichtlich

aus den volkstümlichen Vorstellungen von Wodan als dem „feurigen Mann“. Buschs Sage „Der Mann ohne Kopf“ (S S. 82) ist sicher arg verschandelt. Die früheren Fassungen in C und E sind klarer: da ist es nicht ein Mann ohne Kopf, sondern der feurige Mann. Da heißt es nicht (wie in S): „Er trug eine kurze Hose mit gelben Gamaschen und trug seinen Kopf unterm Arm“, sondern: „Er trug eine kurze Hose und gelbe Gamaschen, und aus dem Hosenqueder rings um die Hüfte, da schlugen die hellen Flammen heraus.“ Es ist nicht ein Ohnekopf, sondern „ein feuriger Kerl“. Hier haben wir die Vermischung der Typen Wodan und Donar.

Die Vorstellungen vom Ohnekopf und Feuermann gehen oft in einander über. Beide gelten als arme Seelen, die zu Lebzeiten Übles getan haben. „Sie erscheinen des Nachts entweder ganz feurig leuchtend oder nur als feuerspeiend, oder aus dem Rücken Feuer ausstrahlend, wie ein brennendes Bund Stroh oder eine feurige Säule, und ziehen einen Feuerstreif hinter sich her, oder tragen den Kopf unter dem Arme, manchmal als feurige Gerippe. Wenn man sie ‘Gehlbein’, Gelbbein, schimpft, kommen sie ans Fenster und speien Feuer hinein; wer sich nach ihnen umsieht, dem wird der Hals verdreht“ (W 761).

Während „Gehlbein“ sich sonst wohl auf das gelbe Gerippe beziehen mag, hat Buschs Ohnekopf gelbe Gamaschen an. Vielleicht aber auch deuten die gelben Gamaschen auf den Feuermann, ganz sicher aber die hellen Flammen, die ihm „rings um die Hüften aus dem Hosenqueder schlagen“.

Die Ohneköpfe wie die Feuermänner gehören in den Kreis der Wodanssagen (W 771). Der Feuervorspuk ist bei Busch einesteils ein heller Schein über dem Hause bei Nacht. Der feurige Ohnekopf (bei Busch, S S. 82) mit den gelben Gamaschen läßt sich als Aufhocker bis vor eine Haustüre schleppen.

Die Vorstellung der Feuermänner verschwimmt vielfach in die der Irrlichter und des feurigen Drachen (W 761). Die Irrlichter (Hexen, Wiedergänger, Aufhocker, Mahre usw.) werden auch geradezu „Hexenfackeln“ genannt. Für diese Fälle haben wir bei Busch Belege, auch in bezug auf den Feuervorspuk. Als Irrlicht wird bei Busch „Der grüne Jäger“ beschrieben: „Bei Lahde geht ein grüner Jäger um mit einem dreieckigen Hut. Der hat auf jedem Timpan ein Licht.“ Er führt einen Schuster irre. Der aber „hat nie wieder gelacht und war nach einigen Tagen tot“ (S S. 13). — Ein Wanderbursch folgt Irrlichtern, weil er sie für Laternenlichter hält. Als er an das verrufene Tannengebüsch kam, „wo sich vor Jahren einer erschossen hatte“, verschwanden die Flämmchen. Es fielen drei Schüsse, und dicht vor ihm fuhr mit lautem Gelächter ein Feuerklumpen in die Höhe, so groß wie ein eiserner Kochtopf (S S. 36)[1]).

---

[1]) Gleichfalls von einem „Feuerklumpen“ ist die Rede in der Urfassung des „grünen Jägers“ in C. Während es in S nur heißt, daß der Grüne sich an den Schuster immer herandrückte, und daß der Spuk verschwunden ist, als der Tag graut, sagt C genauer: „Erst gegen Morgen flog der Spuk weg als feuriger Klumpen, so dick wie ein eiserner Pott.“ Die Geschichte S S. 36 fehlt aber in C; möglich, daß C also

Buschs Irrlichtersagen sind gleichzeitig Belege dafür, wie Irrlichter, Feuermänner und feurige Drachen („feurige Klumpen") ineinander übergehen. Der feurige Drache ist eine die Gewitterschlange andeutende mythische Vorstellung. Die Irrlichter werden als Geister im Gefolge Wodans aufgefaßt (W 49). Der Feuermann als Irrlicht und als feuriger Drache ist demnach der Feuervorspuk Wodans.

Der „grüne Jäger" ist wohl Wodan, aber auch der Teufel; alle drei sind identisch. „Daß der Teufel oft als Jäger im grünen Rock mit Hahnenfeder auf dem Hut erscheint, ist jedenfalls eine Beziehung auf den wilden Jäger" (W 41). All die eben erwähnten Sagen sind Beispiele des Herabsinkens ehemaligen Kunstgutes (der Mythe) zu verballhorntem Spuk[1]).

„Die meisten Eigenschaften des Teufels sind von Donar [der vielfach in Wodan übergeht] übernommen. Er haust im Gewitter und Wirbelwind" (W 41). Das stimmt zu Buschs Warwind, in dem eine Hexe, d. h. ein Teufelswesen, sitzt. Schließt man von der Hexe auf den Teufel und vom Teufel auf Wodan = Donar als Sturm-, Gewitter- und Feuergott, so wird der Feuervorspuk Wodans als „wâbern" glaubhaft. Danach wäre der Warwind der Wâberwind. — Das Vorspuken könnte auch als Warnung vor der Tat aufgefaßt werden; dann wäre ferner der Warwind der Warnwind, der vor Feuer warnende, das Feuer ankündigende Wind.

Wie weit der Teufel des kirchlichen Mittelalters aus den alten mythischen Gewitter- und Feuergöttern hergeleitet worden ist, beweist Buschs Sage von der schönen Florentine und dem Teufel (S S. 16). Eine hoffärtige Jungfrau wird statt vom Bräutigam vom Teufel in einer goldenen Kutsche mit vier weißen Hengsten abgeholt. Die Kutsche verschwindet als Feuer in der Luft (darum goldene Kutsche?). Dabei läßt sich eine Stimme hören: „Ach du schöne, ach du schöne Florentine! Du bist ewig und ewig verloren!"

---

beide Geschichten vereint, daß auf Grund späterer Berichte Busch dann eine Trennung vorgenommen hat.

[1]) Busch glaubte schon in seiner Weise an die Tatsache des „gesunkenen Kulturgutes". Deutlich empfindet und erklärt er das in der Sage „Das Fräulein in der Muldenscherbe" (S S. 19). Auf der Wiese wurde einst eine Überirdische belauscht, die sich in einer „mollenschaart", einer Muldenscherbe, statt eines Schiffes die Weser abwärtstreiben ließ. Busch bemerkt dazu in C (und E S. 125): „Sonst fand ich das Wort schaart nur noch in Wiäserschaart, Weserscharte = Porta Westfalica. — Daß man den Unholdinnen nur neckische Transportmittel gelassen hat, scheint natürlich zu sein. Die Holden von ehedem, mit allem, das drum und dran war, sind eben unter dem Drucke des neuen Glaubens verkümmert und schäbig geworden. Einst hatten sie stolze Rosse, oder Adler- und Schwanenhemden zu ihrer Verfügung, jetzt müssen sie sich begnügen mit Schweinen, Kälbern, Besen, Ofengabeln, zerbrochenen Sieben und Mulden." — Entsprechend sind auch Wodan (Oweh, Gudenabend) und Frigg (Howif) in den zum Teil schwankhaften Erzählungen „verkümmert und schäbig" geworden. So sind aus ihnen manchmal ziemlich lächerlich wirkende „Spukedinger" geworden (deren Darstellungen bei Busch in C noch zu einer geschlossenen Gruppe „Spukedinger" zusammengefaßt, in Nöldekes Buchausgaben aber ungeordnet verstreut sind) und aus Wodan: „Hackelberg", „O weh", der „Gutenabend", der „grüne Jäger", der „Mann ohne Kopf" (C: der „feurige Mann"), der „wiederkehrende Tote" (Feldscher, Apotheker, Pastor), der Teufel; aus Frigg: das „Howif", die Mahr, die Hexe.

Diese Geschichte enthält sicher Trümmer sowohl der Wodans- als auch der Perchtensage: „Des Nachts erscheint bisweilen eine gläserne Kutsche, in welcher eine oder mehrere Frauen mit ganz verschimmelten Gesichtern sitzen, besonders in der Christnacht sieht man zwei gläserne Kutschen, eine mit sechs Böcken [Donar = Teufel], die andere mit sechs kopflosen Rappen [Woden = Teufel] gezogen; in letzterer sitzt eine verwunschene Prinzessin mit Spinnwebengesicht und hohlen Augen, und wer sie sieht, muß im nächsten Jahre sterben oder wird sehr unglücklich; das ist ohne Zweifel die Göttin der wilden Jagd [Frigg-(Berchta)—Hexe] von ihrer düsteren Seite, als todbringend“ (W 28).

Die Feuerkutsche erinnert an den Feuervorspuk. Wer den Perchtenwagen sieht, muß sterben (vgl. die Hertasage; Hertha = Berchta). Hier haben wir den Glauben der „Todessichtigkeit“. Der „Gutenabend“, der „Ohweh“, das „Howif“ und alle Gestalten der genannten Sagen aus dem Wodan-Frigg-Kreise sind fast sämtlich Feuer und Tod verbreitende Wiedergänger. Gewöhnlich verlangt solch ein Geist auf das erzwungene Erlösungsversprechen hin einen Handschlag. Die Hand darf man ihm aber nicht reichen, sonst verbrennt (!) sie, sondern nur ein Tuch oder etwas Ähnliches. Eine Magd „wickelte vorsichtig ihre Schürze um die Hand; die Schürze verbrennt zu Usel (= Asche), als die [spukende] Tote sie anfaßt“ (S S. 18). Ein Mann, der seinem wiederkehrenden verstorbenen Bruder versprechen muß, dessen hinterbliebene Frau zu heiraten, „reichte dem Geist einen Besenstiel, der wurde ganz schwarz“ (d. h. er verbrannte; S S. 44). Ein Pastor reichte einem Wiedergänger „seinen Stock, der wurde ganz schwarz, wie ihn der Tote berührte“ (S S. 72). Einige, die solch Erlösungsversprechen geben, sterben dennoch, aus dem bloßen Grunde, daß sie jene überhaupt geschaut, „gesichtet“ haben. Hier spielt zwar der Nachzehrerglaube mit hinein, doch sind diese Geister bei Busch sämtlich Unheil (Feuer oder Tod) ankündigende Geister von der Art der Irrlichter, der Feuermänner und der Feuervorspuker.

Buschs Wodan-Donar-Sagen sind mehr oder weniger mit dem Totenglauben verbunden, mit den Vorstellungen vom „zweiten Gesicht“, vom Doppelgänger, vom Wiedergänger (und Nachzehrer), die meist alle die gleiche Bedeutung haben. Wenn der alte Pastor (S S. 26) mit der „weißen Zipfelmütze“ wiedererscheint, so haben wir da einen Anklang an den „Dodamon“, den „Toten Mann‘ („der zugleich Bild des Winters ist, daher durch den Schneemann nachgebildet; weiß ist die Todesfarbe“), „mit Sense oder Schlafmütze“ [Busch: weiße Zipfelmütze] (W 320). Das alles hängt hier mit der „Todessichtigkeit“ zusammen. Wem sich der Wiedergänger zeigt, der muß (als Todessichtiger, er hat ein zweites Gesicht) bald sterben. Der alte wiederkehrende Apotheker wird ins „Darlater Holz“ gebannt; „der Knecht, der den Wagen gefahren hatte, wurde bald nachher krank und mußte von den Nachkommen des Apothekers bis an sein Lebensende ernährt werden“ (S S. 41). Der Mann aus Ilwese, der Bekanntschaft mit dem „feurigen Mann“ („Mann ohne Kopf“) machte, „kriegte eine zehrende Krankheit und starb bald nachher“ (S S. 82). Auf dem Wege zum Abend-

mahl sieht der Pastor den Teufel in eigener Gestalt, d. h. sich selbst, er hat also ein Doppelgängererlebnis (S S. 76). Hier endet aber die Geschichte infolge Motivkreuzung gutartig. Wenn der Teufel indes dabei als Reiter erscheint, so haben wir wieder Wodan, der im Mittelalter zum Teufel wurde.

Alle diese Wodansgestalten sind Vorspuker. „Die meisten der spukhaften Vorzeichen beziehen sich auf wichtige und unglückliche Begebenheiten, auf Feuersbrunst, Krankheit, Krieg, und besonders auf Tod" (W 320). Dem, der sterben soll, erscheint der „Dodamon", und zwar in verschiedenen Gestalten. „Es stirbt jemand, wenn auf dem Bette eines Kranken oder gesunden Schlafenden ein kleines Flämmchen sich zeigt [Busch: Irrlicht]; oder wenn des Nachts ein Lichtschein durchs Zimmer geht oder ein Lichtstreif an der Wand erscheint" [Busch: et wabert: ein heller Schein über einem Hause bei Nacht] (W 320). „Lichterscheinungen sind sehr häufig; ein hellrotes Flämmchen bedeutet etwas Gutes; wenn es hüpft: eine Hochzeit, ein weißes einen Todesfall, ein Flämmchen auf dem Dach den Tod eines Hausgenossen, am Giebel den Tod des Hausvaters; wenn man an einem Hause ein Feuer hinauflaufen sieht und die Wand heiß ist, so bedeutet es Feuer, ist sie kalt, eine Leiche" (W 323).

Wodan-Hackelberg ist der Dodaman, der Feuer- und Todankündiger; sein feuriger Hund [„Hackelbergs Hund"], den er in einem Hause zurückläßt und der immer dicht am Herdfeuer liegt und nur Asche frißt, ist das Unheilszeichen, der Vorspuk: et wâbert. Hackelberg holt den Hund zurück im Sturmwind, im Warwind, in der die Frigg-Hexe von Wodan vorangescheucht wird. Das Haus brennt ab. Der Hund Hackelbergs erinnert außerdem an die weitverbreitete „Todessichtigkeit" des Hundes. Manche Hunde sind „Toadereara", „Totenreger", weil sie den Tod in einem Hause verkünden.

Was Axel Olrik[1]) über Wodan-Donar sagt, paßt zu Buschs Feuervorspuk: „Der Donner kommt fahrend durch die Luft wie ein gewaltiger Kämpe oder Alter. Kurze Windstöße gehen ihm voran [Buschs „Warwind"]; es sind die Unholde, die ängstlich heimwärts flüchten, um das Leben zu retten [Buschs Hexe im Warwind]. Bisweilen sieht man sie wie leuchtende Garnknäuel (Kugelblitze, elektrische Entladungen) quer über den Weg gehen [Buschs Feuerklumpen, Irrlichter] oder am Dachrücken entlang hüpfen, um eine Freistätte zu finden [Busch: et wâbert]. Aber der fahrende Alte behält sie im Auge und schleudert seinen Donnerkeil, der sie zerspaltet und tief in die Erde eindringt. Oder in den Herbstnächten, um die Zeit der wilden Gänse, der Reiherenten und anderer Zugvögel, hört man durch das Dunkel und die Stille des Waldes einen seltsamen Ton [‚Guten-Abend', ‚Oweh', ‚Howif' usw.] wie Hundegebell und Heulen [‚Hackelbergs Hund'; ‚Hackelberg schläft'; ‚jiff, jaff!'']; das ist ‚Odin', ‚Un', der hinter Waldfrauen, Elbinnen oder — in Küstengegenden — hinter Meerweibern herjagt [Hexe des Warwindes, Howif, Mahr der mollen-

---

[1]) Axel Olrik, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühgeschichtlicher Zeit, Heidelberg 1925.

schaart usw.] . . . So jagt ‚König Odin', solange als die Welt steht oder bis die letzte Waldfrau getötet ist, und der Donner [Donar] ist sein Helfer, um sie alle auszurotten" (a. a. O. S. 26). Sofern das Wabern auf den Tod deutet, bezeugt es Odin als Totengott. „Da er frühzeitig an das nächtliche Brausen durch den Wald und über die Heide geknüpft wurde, war er der Todesgott geworden" (S. 37). Sofern das Wabern auf Feuer deutet, weist es nicht nur auf Wodan-Donar, sondern auch auf einen Begleiter Odins wie Donars — auf Loki. Damit kommen wir dem von Busch erwogenen Zusammenhang von warwind, wabern und waberlohe näher. Loki und Odin stehen in enger Beziehung zueinander. Sie haben einst Blutsbrüderschaft getrunken. Odin ist der Gott der Toten; Loki ist der Vater der Hel, der Totengöttin, der Göttin der Stroh- und Verbrechertoten. „Noch eins ist bei Odin zu beachten, seine Stellung als Herrscher im Reiche der Toten. . . . Die strahlende Walhall und die düstere Hel sind, sobald wir zu wirklich heidnischen Quellen kommen, auffallend wenig scharf geschieden. Kein wirklich heidnischer Krieger jubelt darüber, wenn er sterben muß . . . In den alten Gedichten ist man auffallend unsicher darüber, ob die Toten zur Hel oder zur Walhall gegangen sind . . . Man hatte ungleich mehr Lust, Odin die Seelen seiner Feinde zu schenken als selbst ihm zum Opfer zu fallen" (a. a. O. S. 40, 41). Lokis Beziehung als Feuergott zum Windgott Odin läßt sich ferner denken, wenn Olrik S. 22 sagt: „Draußen im breiten Volksglauben kann man einen Zusammenhang wahrnehmen zwischen dem Flimmern der Luft und Loki . . ." Wir denken hier an Buschs „wabern", den Feuerschein überm Hause. Loki als Herr des Feuers wird offensichtlich, wenn es S. 36 heißt: „Zugleich wurden die Frauen die Träger der althergebrachten Opfer für die besonderen Schutzgeister des einzelnen Hauses: für ‚Lokki', der auf der Feuerstelle wohnte . . ." Denkt man hier nicht gleich an Hackelbergs Hund bei Busch, der immer dicht am Herdfeuer liegt und Asche frißt?

Die Bestimmung der Herkunft Lokis ist nach den Überlieferungen schwierig und widerspruchsvoll. Einerseits ist er ein Bruder Odins wie Hödurs, gehört er also zu den drei Asen und hat, auch unter dem Namen We, dem ersterschaffenen Menschenpaare die Lebenswärme eingehaucht. Andererseits stammt er aus dem Riesengeschlecht und hat mit Odin Blutsbrüderschaft geschlossen. Besonders tritt er als Anführer der Feuerriesen Surturs aus Muspelheim auf. Loki, sonst auch Lodur und Loptr genannt, bedeutet dem Namen nach „Schließer", „Beender", da das Element, über welches Loki gebietet, das Feuer, nach germanischem Glauben das Ende aller Dinge herbeiführt. In der „Götterdämmerung" vernichtet Loki mit den Feuerriesen die ganze Welt. So ist Loki der Dämon des Verderbens. Es wäre nun einmal zu untersuchen, wieweit Loki überhaupt der ursprüngliche Dämon des Gewittersturmes und damit der wilden Jagd wäre. Wie Odin als Wettergott auftritt, so auch Loki, der mit seinem Beinamen Lopt, d. h. Luft, als Gott das warmen Tauwindes erscheint (man denke hier an Buschs ‚Miesterwetter" in der Sage vom „Guten Abend"). Wenn die Wölfe die heiligen Tiere Wodans sind, so wird auch Loki in Lokasenna 10 der

„Vater des Wolfes“ (d. h. des Fenriswolfes), wie auch aller „Unholde“ [vgl. Odin als Jäger der Unholde] genannt. (Neben einem Wodan-Loki scheint es auch einen Donar-Loki zu geben. In Lokasenna 23 wird Loki als das im Innern der Erde tätige Feuer gedacht, das als Weib aufgefaßt wird, weil es die Vegetation hervorbringt. Fruchtbarkeitssegen ist sonst Donars Sache.) Das Roß Sleipnir, das Odin reitet, entstammt einer Zeugung Lokis mit dem Zauberrosse Swadilfari. Bei Busch wird erzählt, daß Hackelbergs Hund am Herde nur Asche frißt. Der Hund befindet sich in der Gefolgschaft Odins und seiner Schar der Unholde. In Hyndluljoþ 43 heißt es: „Es fraß Loki ein Frauenherz — er fands halbverkohlt in der heißen Asche — durch das leidige Weib war Lopt [= Loki] schwanger: dort stammen alle die Unholde her.“ Besteht hier ein Zusammenhang mit Busch? Wie mag das halbverkohlte Frauenherz zur Hexe des Warwindes, des Sturmes der Unholden, stehen? Während sonst Wodan mehrere Wölfe bei sich hat, berichtet Buschs Sage „Hackelbergs Hund“ nur von einem Hunde. Wie weit mögen hier Anklänge an den „Hellehund“, den Helhund (oder den Fenriswolf?) Lokis vorliegen? Wodan wird sonst auch „Hellejäger“ genannt. Ist das vielleicht eigentlich Loki? Näheres über Loki als den Herrn des Feuers berichtet Gylfaginning 46. Da ist der Riese Utgard-Loki niemand anders als Loki selbst. Wenn in dieser Sage Utgard-Loki und Loki Gegner sind, so beruht das sicher auf einer Verdunkelung des ursprünglichen Mythus. Daß Utgard-Loki der alte Feuergott Loki selbst ist, kann man einmal daraus erkennen, daß Logi (das Wild- oder Flugfeuer) als Diener Utgard-Lokis erscheint (Logi „verzehrt“ alles restlos, wie das Wildfeuer); zum anderen ist die Midgardschlange, Lokis Kind, im Hauswesen Utgard-Lokis.

Wieso es zu einer Vermischung Odins, des Sturmgottes, mit Loki, dem Feuergott, kam, erhellt vielleicht aus Þrymskviþa 17. Da wird als Vater Lokis der Farbauti genannt, „der gefährlich Schlagende“, d. h. der Sturmwind (oder Gewittergott?), „da dieser das Feuer in dem Holze entfacht“. Vielleicht entspricht Buschs Warwind und Waberspuk noch der Vorstellung eines Dämonen, dem Odin und Loki später erst gleicherweise entstammen. Dafür spräche, daß Odin und Loki in der Edda bereits künstlerisch vervollkommnete Typen sind. Loki = Logi = Loge ist wörtlich genommen die Lohe. Das Wesen Lokis entspräche der Waberlohe, dem Warwind wie dem Feuervorspuk.

Nähere Beziehungen Lokis zu Odin und der Waberlohe wären vielleicht aus Svipðagsmǫl herzuleiten. Dort ist Swipðag eine Hypostase Odins, Menglod die der Frigg. Menglod befindet sich auf einer Burg, die sich auf der Spitze eines Speeres dreht und von lodernden Flammen (der „Waberlohe“) umgeben ist. Da der Berg, auf dem diese Sonnengöttin Menglod-Frigg sich befindet, am Rande des östlichen Himmels gelegen ist, so befindet er sich wie auch die Jungfrau selbst im Bereiche der Riesen. Swipðag-Odin muß sie erlösen. Aus Strophe 34 geht hervor, daß die Lohe ein Werk Lokis mit Hilfe von neun Zwergen ist[1]). Loki hat auch das Schwert geschmiedet,

---

[1]) Darunter auch der Zwerg War. Vgl. S. 120, Fußnote 2.

mit dem ein Unberufener sich den Weg zu Menglods Halle erkämpfen kann. Es heißt Läwatein (Zweig des Verderbens), „geschmiedet durch Zauber im Todestal; in der Lade von Eisen liegt sie bei Sinmara, von neun Schlössern geschützt.“ Sinmara („die gewaltige Elbin“, „die fahle Riesin“) besitzt das Schwert. Diese aber ist (wahrscheinlich) die Gattin des Surt, des riesischen Beherrschers der Feuerwelt Muspelheims. Surt und Loki sind die Verbündeten in der Götterdämmerung. Wiederholt ist in der Edda von Surts Lohe die Rede. In der Götterdämmerung reitet Surt an der Spitze der Feuerriesen gegen die Götter, „und vor ihm und hinter ihm ist brennendes Feuer“ (Gylfaginning 51). Auf der Ebene Wigrid vereinigt er sich mit Loki und dessen Gefolgschaft aus Hel. Der Zusammenhang von Feuer, Wind und Tod wird deutlich in Gylfaginning 17: „Gangleri fragte: ‚Woher kommt der Wind, der so stark ist, daß er große Meere bewegt und das Feuer anfacht? Niemand kann ihn sehen, daher ist er wunderlich beschaffen.‘ Har antwortete: ‚Am nördlichen Ende der Welt sitzt der Riese Hräswelg in Adlergestalt, und wenn er zum Fluge sich anschickt, entsteht der Wind unter seinen Flügeln.‘“ Hräswelg aber ist der „Leichenschwelger“.

Loki, Logi (isländ. Logi = Feuer), Lodr (Lohe, Loderfeuer; in Bayern „lottern“ für „lodern“), Lopt (der Lodbruch, bei den Skalden) war sicher in ältester Auffassung ein Feueralb und als Alb ein Genosse der Asen, Odins und Thors. Sein Wesen vereinigt göttliche (wohltätige) und riesische (verderbliche) Eigenschaften (des Feuers). Sein Vater ist der Riese Farbauti, der „gefährlich Stoßende“, „der durch Stoßen das Feuer erzeugt“[1]). Ist Loki schon das Sinnbild der versengenden Sommerhitze, des vulkanischen Erdfeuers, so kommt er als „aufflammendes Wetterleuchten“ dem Wabern Buschs nahe, dem nächtlichen Feuerschein über einem Hause. Hierzu könnte auch seine „leuchtende Schönheit“ stimmen. Wohl infolge seines Wesens als lodernde Flamme ist er der geborene Verwandlungskünstler und Lügner, der Goldräuber und der Fresser und lebt in Gemeinschaft mit Gewitterriesen. Sein Charakter ist zweideutig und doppelsinnig: darum tritt er bald als wohltätiger bald als todbringender Feuergott auf, je nach der Wirkung, die das Feuer haben kann. Darum auch ist Loki der Gott des Feuers und der Finsternis gleicherweise. Mit Surtr, dem „Dunklen“, dem „finstern Brandrauch“ (beachte Buschs „Feuervorspuk“!) bringt Lokis Flammenmeer in der Götterdämmerung das Ende aller Dinge. Als verderblicher Dämon kennzeichnet sich Loki dadurch, daß er eigentlich der Mörder (also Todesdämon) Baldurs ist. So wurde er zum Teufel des nordgermanischen Glaubens. Zu Hackelbergs Hund, der immer am Feuer liegt und Asche frißt, stimmt vielleicht Lokis Fenriswolf, dem „aus Nase, Augen und Rachen lodernde Glut sprüht“. Vielleicht sind auch der Hackelberg-Hund, der Fenriswolf und der Hellehund im Grunde genommen identisch oder entstammen wenigstens der gemeinsamen Grundanschauung, daß die Hunde (wie die Wölfe und Raben) die ältesten Leichenbestatter gewesen sind, so daß der Hund überhaupt zum Todesdämon wurde. „Der

---

[1]) Hoops, Reallexikon d. dtsch. Altertumskunde: Loki (Mogk).

schwarze Hund der weißen Frau tritt auch als ‚Hellenhund‘ auf, nordisch, aber in vielen Spuren auch jetzt noch bei uns. Die Hunde kündigen durch ihr Heulen einen Todesfall an und sehen den Tod; und gespenstige Hunde deuten in vielen Gegenden Deutschlands auf Tod. In Westfalen umkreist der gespenstige ‚Knüppelhund‘ in der Nacht dreimal das Haus, in welchem am folgenden Tage ein Mensch sterben soll und läuft dann zum Kirchhof; in Böhmen legt sich ein großer schwarzer Hund vor das Haus, in welchem ein Sterbender liegt. Schon bei den alten Indern ist ein schwarzer Hund der Bote des Todesgottes Jana“ (W 31). Daß Feuervorspuk und Todankündigung oftmals gleichbedeutend sind, mag noch insofern wahrscheinlich sein, als die Seele auch als „Feuerhauch“ aufgefaßt wurde, die nach dem Tode des Körpers im Sturm, im wütenden Heer, weiterlebte. Bestattung auf dem Scheiterhaufen mag noch besonders den Zusammenhang von Feuer und Tod nahegelegt haben. (Im Nachzehrerglauben gilt erst der Verbrannte als wirklich Toter.)

Lokimythen sind unter dem Namen Lokis in Deutschland nicht nachweisbar. Dem Wesen nach aber werden sie sicher bestanden haben. Was in Skandinavien und Island ausgesprochene Lokimythen gewesen sind, werden in Deutschland im Wodan- und Donarmythus aufgegangen sein. Vielleicht auch stammen die deutschen Lokimythen aus einer Zeit, da eine Scheidung im Sinne der Edda in Odin, Thor und Loki noch nicht vorlag. Im Indischen gab es über den vielen Sturmgöttern (und das sind im Grunde genommen auch die drei Asen) einen obersten Sturmgott, den Rudra. Die deutschen Lokimythen mögen solch einem Rudra entsprechen. Die Edda nennt Farbauti als einen solchen Gott; vielleicht ist dieser Farbauti nicht aus künstlich-genealogischen Gründen der Name eines hypothetischen, sondern die Erinnerung an die Vorstellung eines später entthronten älteren Gottes.

Möglicherweise stammen auch die Vorstellungen vom Warwind und der Waberlohe aus einer Zeit, die für die Edda schon vor der Zeit des Asenglaubens liegt: aus dem Wanenglauben. Die Wanen (nordisch Vanir) waren ursprünglich wohl Gottheiten der atmosphärischen und pelagischen Gewässer und wahrscheinlich milde und wohltätige Mächte der Luftregion. Als solche wurden sie auch zu Göttern der Schiffahrt und des Handels. Ihr Kultus wurde wahrscheinlich zuerst bei den Südgermanen (an den Küsten und auf den Inseln der Nord- und Ostsee) ausgebildet und gelangte erst von diesen zu den Skandinaviern. Mit dem Glauben an den Donnergott Thor ging der Wanenglauben eine friedliche Bindung ein, „aber als Wodan in den Norden gelangte, brach ein heftiger Streit zwischen Odin- und den Wanenanhängern aus“. Die Einführung des Wanenglaubens stieß überhaupt „bei den Anhängern des Asenglaubens auf Widerstand und wurde erst nach hartnäckigen Kämpfen durch einen Kompromiß beigelegt, infolgedessen nun Asen und Wanen gemeinschaftlich verehrt wurden. Diese Ereignisse scheint der Mythus vom Wanenkriege widerzuspiegeln“. E. Mogk[1])

[1]) E. Mogk, Novellistische Darstellung mythol. Stoffe Snorris und seiner Schule, Helsinski 1923, S. 29.

glaubt, daß der Kampf [der „Wanenkrieg"] nicht in Skandinavien gedacht wurde, sondern in Norddeutschland; die Skalden wissen nichts von dem Kampf, nur die Snorri Edda.

Es wäre nun möglich, daß der Warwind wie die Waberlohe dem Wanenglauben entstammen in der Weise, daß sie bereits die Bindung mit Odin und Thor eingegangen sind und so ein Ergebnis des Kampfes zwischen Asen- und Wanenglauben in Norddeutschland widerspiegeln. Die Wanen als Wind- und Wettergötter würden dem Warwind entsprechen. Wenn Odin zu dem Warwind und der Waberlohe in Beziehung steht, so mag er an Stelle des Wanengottes Freyr (= Fro) getreten sein, weil beide Götter in vieler Hinsicht verwandt, wenn nicht gar identisch sind. Freyr-Fro, der „Herr", ist wie Odin der Gott des Sturmes und der Fruchtbarkeit und reitet gleichfalls ein windschnelles Roß. Sein Schiff ist Sinnbild der Gewitterwolke, seine Waffe, ein zackiges Hirschgeweih, das des Blitzes, mit dem er den Sturm erschlägt. Gleich dem Odin ist auch ihm das Roß heilig. Sein Eber „Gullinborsti" (goldene Borsten; Sonnenstrahlen?) erhellt die Nacht [Buschs Feuerschein!], auf ihm eilt er durch Luft und Meer. Andererseits gilt der Eber als Symbol des Wirbelwindes. Ähnlich der Menglod-Frigg wartet die schöne Riesin Gerd, die Tochter des Meer- und Wolkenkönigs Gymirs, in einer Waberlohe auf das „leuchtende" (!) Schwert Freyrs. In der Götterdämmerung erliegt Freyr dem Feuerdämon Surtr. Als Seitenstück der Frigg-Hexe könnte man eine Freya-Hexe annehmen, die eine Wanenschwester Freyers ist. Eine Hypostase dieser Freya ist die Heid-Gullweig, die, eine Personifikation des Verderben bringenden Goldes, als erste Wanin zu den Asen gekommen ist, von denen sie wiederholt vergeblich verbrannt wird. Von dieser Gullweig heißt es in Váluspǫ 22: „Heid hieß man sie, wo sie ins Haus kam, die sinnvolle Zauberin mit dem Sehergeist; hirnverrückende Hexenkunst trieb sie, leidiger Weiber Lust war sie stets." So ließen sich Beziehungen des Warwindes und der Waberlohe zum Freyr-Freya-Mythos annehmen. Der Warwind entspricht sonst dem Wywind. Da Freyr der Gott des Fruchtbarkeitswindes ist, könnte Wywind der Weihwind sein, sofern er nicht der Wydewind = Waldwind ist (wyde = Holz, Wald). Für Warwind als Freyrwind ließe sich rechtfertigend anmerken, daß Freyr eigentlich Ingvi heißt, also Schutzpatron der Ingävonen, nach Tacitus demnach der Gott der zunächst dem Ozean wohnenden Germanen war. Buschs Aufzeichnungen könnten Reste des Glaubens dieses Germanenstammes sein; vielleicht, daß hier Berührungen mit dem Glauben der einstigen Langobarden (die zu den Ingävonen gehörten) von der Unterelbe her nach der Weser hin vorlagen. Von dem Ingglauben ließen sich die Fäden zurückführen zu dem Stammvater Mannus und schließlich zu dem wahrscheinlich ursprünglichen und ältesten germanischen Gott, dem Tiwaz (Tuisco = Ziû), der die spätere Gliederung in Odin, Thor und Loki noch in einer Person vereinigte. Dieser Einheit der Glaubensvorstellungen mögen die Vorstellungen vom Warwind und der Waberlohe entstammen, die noch nicht die Sonderentwicklung zu Widersprüchen wie in der Edda durchgemacht haben, da sie noch eine gemeinsame

Wurzel für den Wanen- wie den Asenglauben zu haben scheinen. Bei Busch haben wir eine Gottheit, die noch gleicherweise über Feuer, Sturm und Tod gebietet. Die Unklarheiten, die bereits bei Busch vorliegen, sind vielleicht Folgen späterer Differenzierungen.

Man könnte behaupten, daß die Waberlohe eigentlich die Totenlohe ist nach dem Dornröschenmythus: die von ihr Eingeschlossene befindet sich im Totenschlaf, aus dem der Sonnengott die Erlösung bringt — nordgerm.: Swipðag (Odin) — Menglod (Frigg); südgerm.: Freyr-Gerd. Da Jacob Grimm für Waberlohe altnordisch váfrlogi vermutet, so ließe sich damit die Waberlohe als Totenfeuer (die Waberlohe als Sinnbild des Scheiterhaufens) und Loki (= logi) als Totengott annehmen. Wenn Busch behauptet, daß wabern in seiner Heimat nur für den Feuervorspuk gebraucht werde, so läßt sich vermuten, einmal, daß Busch die Bedeutung des Waberns auch als Todesbotschaft aus anderen Gegenden bekannt gewesen sein mag (da er so ausdrücklich die Einschränkung für seine Heimat betont), zum anderen, daß Buschs Überlieferung vielleicht eine Sonderentwicklung oder eine in der Entwicklung zurückgebliebene oder gar verdunkelte bzw. eingeengte Deutung darstellt, schließlich, daß der Feuerspuk mit der Ankündigung der Vernichtung eines Hauswesens auch das Ende, den Tod, der Hausbewohner bedeuten kann.

Einerseits durch die Belege aus den nordischen Glaubensvorstellungen der Edda als Hilfsmittel im Sinne von psychologischen Analogien und andererseits durch das Einbeziehen von Buschs eigenen Überlieferungen ließe sich der Zusammenhang von Wabern als nächtlicher Feuererscheinung, mit Warwind als Hexenwirbelwind und Waberlohe als Totenfeuer annehmen. Die Gemeinschaft bei Busch der Wodan-Frigg-Typen mit dem Feuer- und Totenhund Hackelbergs lassen den einstigen Zusammenhang mit dem nordischen Feuer- und Totengott Loki vermuten und Buschs War- und Waberspuk auf einem ursprünglicheren germanischen Glauben sich gründen. Der Feuer- und Totenhund Hackelbergs bildet das Bindeglied für die Rechtfertigung einer einstigen Sinneinheit vom Wabern als Feuer- und Todesvorspuk und die Verwandtschaft von Warwind, Waberspuk und Waberlohe.

Berlin-Niederschönhausen.

Brautstand und Hochzeit im Lippischen.

Karl Wehrhan.

(Fortsetzung.)

5. Polterabend, Brautabend, Brautdieße.

Der Polterabend wird immer im Hause der Braut gefeiert. Die Brautknechte und Brautmädchen sind geladen und werden mit Essen und Trinken bewirtet. Wenn kein warmes Essen gereicht wird, so gibt es Kuchen, Schnaps und Bier in Hülle und Fülle.

Wer den Polterabend besucht, bringt ein Geschenk mit. Dann wird er häufig zu Kaffee und Kuchen eingeladen. In alten Zeiten erhielt der Bringer, wenn es der Geber nicht selbst war, sondern ein Mädchen, ein Kind usw., zuweilen ein Trinkgeld, dessen Höhe natürlich verschieden war; im allgemeinen gab man wohl 20 Pfennig. Diese Sitte hat immer mehr zugenommen.

In früherer Zeit wurde der Polterabend häufig am Sonntage vor der Hochzeit gefeiert, also nicht unmittelbar am Abend vorher. Er wurde auch *Brautabend* genannt, und eine Frau lud dazu ein. Nachbarn und Freunde brachten der Braut dann ein Geschenk, das zumeist in einem bunten Teller bestand, der mit allerlei Inschriften versehen war, z. B. „Wohl bekomm's",

> „Ein Herz soll haben darin Freud,
> sein Brot zu essen mit Dankbarkeit."
>
> „Gesundes Herz und froher Mut
> ist besser, als viel Geld und Gut."
>
> „Baue fest auf meine Treue."

Die Teller waren mit allerlei *Eßwaren* gefüllt, z. B. getrocknetem Obst, Erbsen, Bohnen, Linsen, Speck, Würsten, Mehl, Grieß u. a.; Kartoffeln, Gemüse, Steckrüben, Runkeln, Kohl, Schnitzel, Dörrobst wurden auch wohl in einem Tuche gebracht, das wieder zurückgegeben wurde. Erst seit einigen Jahrzehnten ist es üblich geworden, diese Brautgeschenke durch eigentliche *Haushaltsgegenstände* zu ersetzen, wie Kannen, Tassen, Löffel, Messer und Gabeln, Gläser, Kochlöffel, Töpfe, Pfannen, Spiegel, Lampen usw. Natürlich werden oft solche Gegenstände mehrfach geschenkt, so daß z. B. 6 Tischlampen, 4 Kaffeemühlen, 8 Salz- und Pfeffernäpfchen und dergleichen erscheinen.

Die schon nachmittags erschienenen Frauen und Kinder des Dorfes wurden mit Kaffee, Kuchen und Kringeln bewirtet; abends kamen auch die jungen Burschen, die mit einem Schnaps bewillkommnet wurden. Eine Handharmonika sorgte für Musik, und es wurde bis spät in die Nacht hinein getanzt. Die Alten saßen in den Stuben, spielten Karten und sangen dabei Volkslieder. Der Bräutigam bediente als Einschenker. Oft brachten solche Brautabende so viel ein, daß die jungen Eheleute ein ganzes Jahr davon leben konnten.

Der Polterabend in Brakelsiek u. a. Orten wurde als Brautabend (Briutobend) oder als Bräutigamsabend (Bruimsobend) gefeiert, letzteres, wenn die Braut nicht aus dem Dorfe war.

In Vahlhausen u. a. Orten nannte man die kleine Vorfeier am Abend vor der Hochzeit im Hause der Braut die „*Brautdieße*", weil bei dieser Gelegenheit der Rocken des neuen Spinnrades der Braut mit den schönsten gelben Flachsbündeln, „Dießen", umwunden und mit bunten Bändern und Schleifen geschmückt wurde. Auf den Brautdießen der kleinen Leute wurde zur Erquickung bei Ziehharmonikamusik eine *Branntweinkaltschale* mit fein gekrümeltem Honigkuchen gereicht, woraus jeder Gast mit dem in der Schale stehenden gemeinschaftlichen Löffel nach Bedarf nehmen konnte. Diese Mischung hatte berauschende Wirkung und wurde daher nur in geringen Mengen genossen. Einige alte Tanten genehmigten sich jedoch oft 8—10 Löffel voll.

Sofern der Bräutigam irgendwelche Beziehungen zu einem Gesangverein oder einer anderen gesellschaftlichen Verbindung hat, wird ihm am Polterabend ein Ständchen gebracht. Es werden dabei 3 Lieder gesungen, von denen der Bräutigam zwei wählen kann, während das dritte von den Sängern bestimmt wird. Nachdem die Lieder verklungen sind, bringt der Sprecher den Glückwunsch der Sängergesellschaft dar, worauf der Bräutigam je nach seiner Rednergabe seinen Dank ausspricht und die Sänger zu einem Freibier einlädt, das zuweilen im Hochzeitshause, meistens aber in dem Vereinszimmer der Sängergesellschaft, eingenommen wird. Sind Mädchen an dem Singen beteiligt (denn es bestehen auch Jungfrauenvereine, die der Braut am Polterabend einige Lieder singen, und es gibt hie und da gemischte Chöre), so erhalten sie einen warmen Grog, da die meisten Hochzeiten im Winter stattfinden. Daran schließt sich gewöhnlich ein Tanz.

Es ist in den letzten Jahrzehnten üblich geworden, daß am Polterabend die Freundinnen der Braut Gedichte aufsagen, was in früherer Zeit nicht der Fall war. An einigen Orten, wie z. B. in Talle, machen die Burschen allerhand Ulk, indem sie am Polterabend beim Hause des Bräutigams erscheinen, zuerst rostige Sensen an den Hausecken schärfen, dann mit dem Junggesellenbuche in die Feststube treten und den ungetreuen „Jungkerl" feierlich aus dem „Herdbuche" streichen, um endlich mit Schnaps und Bier bewirtet zu werden[1]).

Am Polterabend geht es recht geräuschvoll her; denn schon Wochen vorher wird an Töpfen und Scherben zusammengesucht, was zu finden ist. Diese Sachen werden gegen die Türe des Hochzeitshauses geworfen, damit die Töpfe in Scherben zerspringen, oder man stellt Bretter hin, so daß der Knall der Töpfe und Scherben recht dumpf und laut erschallt und er weit gehört werden kann. Das nennt man den Polterabend werfen. Nicht selten wird auch mit dicken Stöcken an die Türe oder Bretter geschlagen. Je mehr Lärm angerichtet wird, desto lustiger wird die im Brauthause versammelte Gesellschaft und desto mehr Glück bringt es den jungen Brautleuten.

Ich habe solche Polterabende in meiner Jugend sehr häufig mitgemacht. Das letzte Mal feierte ich ihn in meiner Heimat im März 1912 mit. Den ganzen Nachmittag war die Jugend des Dorfes, besonders die der Nachbarschaft, unterwegs oder stand neugierig unter den Fenstern und der Türe, damit ihr nichts entging. Als es dämmerte, erschien eine gewaltige Schar von 40—50 Kindern, die Buben voran, die Mädchen mehr in der zweiten Hälfte des Zuges, vor dem Hause. Die Kinder hatten Blechtöpfe, Näpfe, Brausen (Gießkannen), Gläser, Flaschen mitgebracht und begannen fast unvermittelt einen gewaltigen Lärm, riefen, sangen und juchzten. Da dem Besitzer um seine Tür bangte, die in der oberen Hälfte nach neuer Art einige Glasscheiben hatte, so versuchte einer der Verwandten, die Kinder zu vertreiben. Für seine derben Worte hatten sie kein Ohr, sondern lärmten um so mehr. Nur wenn er aus der Türe trat und den

[1]) Vgl. A. Wiemann, Aus stillen Winkeln (= Hermannsbücher Nr. 5), Detmold, Meyersche Hofbuchhandlung, S. 39.

nächsten erhaschen wollte, stob die ganze Schar unter lautem Kreischen zurück, um sofort wieder zu erscheinen, wenn er den Rücken kehrte, und ein noch ärgeres Geschrei zu machen. Das wiederholte sich mehrmals, selbst nachdem die Kinder einige kleine Gaben bekommen hatten; erst nach einer halben Stunde wurde alles ruhig.

Das Polterabendwerfen artete nicht selten so aus, daß wiederholt Klagen bei den zuständigen Stellen vorgebracht wurden[1]). Die Besitzer von unbrauchbar gewordenen Küchengeräten hatten hier eine willkommene Gelegenheit, sich auf bequeme Weise von allem im Hause befindlichen Wust zu befreien, aber die Fortschaffung dieser unliebsamen Glückwunschzeichen war meist nur durch ein Pferdegespann möglich. Aus der ursprünglichen guten Sitte war eine große Unsitte geworden. Das Polterabendwerfen wurde daher an verschiedenen Orten verboten und die Aufsichtsbeamten angewiesen, Übertretungen als groben Unfug zur Anzeige zu bringen. Für Kinder, die das straffähige Alter noch nicht erreicht haben, sind die Eltern oder Erzieher für die Übertretung verantwortlich.

Die in älterer Zeit übliche Brautkrone hat durchweg dem Myrtenkranze Platz gemacht[2]). Die Braut flicht sich ihr Brautkränzlein am liebsten aus selbstgezogenen Myrten. Ein Ableger aus einem Myrtenkranze, den eine frühere Braut getragen hat, wird mit größter Sorgfalt in den Topf gepflanzt, dann legt das junge Mädchen ein Weizenkörnlein unmittelbar neben das eingesteckte Myrtenzweiglein, weil man glaubt, der Saft des Kornes hülfe dem Reislein beim Wachsen. Andere Mädchen spalten den unteren Zweig des Myrtenreisleins mit einem Messer und klemmen das Weizenkorn dazwischen. Wenn das Myrtenbäumchen gedeiht, so gilt das als ein gutes Vorzeichen für die künftige Ehe. Je größer das Myrtenbäumchen wird, um so näher rückt der Brautstand und damit der Tag heran, an dem es zu einem Myrtenkranze benutzt werden kann. Hat sich die Braut keine Myrte gezogen, so schenkt den Brautkranz das erste, den Schleier das zweite Brautmädchen; sie erhalten dafür Blumensträuße. Der Bräutigam erhält ein Sträußchen von der ersten Brautjungfer, die es ihm auch anstecken muß. Die kleinen Blumensträußchen bestanden in alter Zeit immer aus „gemachten“ Myrten. Wenn einer der nächsten Angehörigen der Braut und des Bräutigams stirbt, bekommt er aus dem Brautkranze ein Sträußchen mit in den Sarg. Mancherorts lädt die Braut die jungen Mädchen persönlich zum „Sträußebinden“ auf den Sonnabend Abend ein („Wir winden dir den Jungfernkranz!“). Die Sträuße werden je nach der Jahreszeit von Blumen oder von Tannenzweigen mit Schaum oder Knittergold gemacht. Zur Stärkung gibt es erst Stuten mit Milch und Pfannkuchen und dann während des Abends Branntweinkaltschale, d. h. Setten mit Branntwein, in die „Jahrkuchen“ (Honigkuchen) eingebrockt wird.

---

[1]) Man vergleiche die Berichte in der Lippischen Landeszeitung vom 17. 6. 1927, 14. 8. 1928, 16. 9. 1928, 12. 4. 1931, 28. 5. 1932.

[2]) Emil Steffann, Die Freigemeindler, 1871, S. 120ff.

6. Einholung der Braut.

Zur Einholung der Braut macht sich bei großen Hochzeiten jeder Bauernsohn, sofern es sich um einen Bauernhof mit Pferden handelt, beritten. Bei der Abfahrt von dem Hause der Brauteltern eröffnet die Mehrzahl der Reiter den Zug, während einige von ihnen als Ehrenbegleitung neben dem Hochzeitswagen reiten. Die letzten Kilometer werden von den Reitern im Galopp zurückgelegt, und wer zuerst durch die weitgeöffneten Tore auf die Hochzeitsdiele gesprengt kommt, erhält zur Belohnung eine Flasche Wein und wird als Sieger mit einem Blumenstrauße geschmückt. Wird der Ritt nach dem Hause der Braut hin ausgeführt, so steht die Braut mit einem von den Brautjungfern verfertigten Kranze und einer Flasche Wein schon bereit; sowie der erste Reiter ankommt, wird ihm der Kranz umgehängt und die Flasche Wein überreicht, die er meistens in seine Rocktasche steckt, um dann dem Bräutigam entgegen zu reiten. In Heidenoldendorf erhalten die beiden ersten Reiter, die auf dem Hofe der Braut anlangen, je eine Flasche Wein, die die Braut schon bereitgestellt hat. Zu Anfang des Jagens stellen sich die Reiter zusammen auf, um gemeinsam loszusausen. Nicht selten kommt es vor, daß ein listiger Knecht auszukneifen weiß, um der erste zu sein. Unfälle sind nicht selten, so ritt vor einigen Jahren in Heidenoldendorf jemand sein Pferd, das natürlich kein Reitpferd, sondern ein schwerer Ackergaul war, kaputt.

Bei einer Hochzeit in Heidenoldendorf 1904 wurde die Braut von den Brautführern aus ihrer etwa 5 km entfernten Heimat abgeholt und dem Bräutigam auf dem Hofe des zukünftigen Wohnsitzes zugeführt, dann wieder mit einem aus 21 Kutschwagen bestehendem Zuge nach ihrem Elternhause, wo die Hochzeitsfeier stattfand, und erst später in ihr zukünftiges Heim gebracht.

Ehe die Braut abgeholt wird, versteckt sie sich im Hause und läßt sich von dem Bräutigam oder den Brautknechten suchen, was zu allerlei heiteren Vorfällen Veranlassung gibt. Nachdem sie gefunden und hervorgeholt ist, wird nach dem unvermeidlichen „Schluck" oder auch einem Imbiß Abschied genommen. Es wird von den Leuten sehr darauf gesehen, daß die Braut dabei Tränen vergießt; wenn sie es nicht tut, so meint man, sie ginge unwürdig in die Ehe und würde kein Glück darin haben.

Früher wurde auch die ankommende Braut nicht durch das gewöhnliche Tor auf den Hof geführt, sondern durch ein in die Hecke oder den Zaun gerissenes Loch, das gleich wieder zugemacht wurde. Doch wird ihr noch heute ein Brot gereicht, meistens angeschnitten. Der Anschnitt, „Lachekneost" genannt, liegt oben drauf und wird von der Braut in die Tasche gesteckt, nachdem sie ein Stück abgebissen hat; den Rest hebt sie sorgfältig auf und verwahrt ihn im Koffer.

Auf dem Hofe, auf dem sie künftig herrschen soll, wird sie ferner mit einem Glase Branntwein oder mit „Süßem", d. h. verzuckertem Schnaps, empfangen; sie trinkt das Glas aus und wirft es hinter sich. Es muß zerschellen, sonst hat sie kein Glück in der Ehe. Darum stellt sie sich so, daß

es auf einen Stein fallen muß; im Notfalle sorgen die Umstehenden schon dafür, daß das Glas entzwei geht.

Am Hochzeitstage muß die Braut allen Knechten und Mägden, überhaupt allen Personen, die im Bauernhause vorhanden sind, ein Geschenk mitbringen. In früheren Zeiten wurden nur nützliche Sachen dafür gewählt, für männliche Personen etwa Zeug zu einer Weste, ein schönes Halstuch, eine Pfeife u. dgl., für weibliche Personen ein Umhängetuch, ein Schultertuch, ein Halstuch, Stoff für Kleidungsstücke u. ä.

Braut und Bräutigam müssen sich am Hochzeitstage von Kopf bis zu Fuß neu einkleiden; auch Strümpfe, Schuhe, Hemd usw. müssen vollständig neu sein, sonst ist es nicht gut, sagt man. Das Hochzeitskleid wird der Braut vom Bräutigam geschenkt, sonst soll es nicht gut sein. Während die Braut an ihrer ganzen Aussteuer selber mithilft, darf sie am Brautkleide nicht nähen; sonst „trägt sie es nicht lang", d. h. sie muß dann bald sterben. Das Brautkleid wird aus Lüster und Kaschmir usw., jetzt aber mehr aus Seide gemacht. Bis vor wenigen Jahrzehnten war die Farbe des Brautkleides durchweg schwarz, auch bei jungen Leuten, und niemals weiß, und so wird es vielfach noch heute gehalten. Die Kleidung des Bräutigams an seinem Ehrentage ist schwarz. Er trägt einen schwarzen Hut und einen Anzug von derselben Farbe. In früherer Zeit war dieser Anzug durchweg aus Tuch gemacht und mußte das ganze Leben aushalten, da er nur bei feierlichen Anlässen, Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen und Abendmahlsfeiern benutzt wurde. Der Hut war in früherer Zeit kein Zylinder.

Braut und Bräutigam machen sich gegenseitig vor der Hochzeit und an dem Hochzeitstage Geschenke. Der Bräutigam schenkt seiner Braut außer Kleidungsstücken vor allem Schmucksachen, wie Ringe, Ohrringe, Armbänder, Halsketten. Die Braut stattet ihren Auserwählten mit Kleidungsstücken aus, die sie womöglich selbst angefertigt hat; dazu gehören Hemden, Strümpfe und andere Wäscheteile, in früherer Zeit auch das Vorhemd, der Schlips und die Stulpen. Die Braut stickte ihrem Bräutigam wohl auch Hosenträger und Pantoffeln in Stramin. Wenn sie es sich leisten konnte, ließ sie ihrem Auserwählten aus ihrem ausgekämmten langen Kopfhaar eine Uhrkette flechten und mit Goldbeschlägen versehen. Seltener waren Haarringe mit Goldverzierungen.

7. Die Trauung.

Die Abverkündigung der jungen Leute, die spätestens am Sonnabend vor dem ersten Verkündigungstage persönlich bei dem Pastor anzumelden war, geschah in früherer Zeit (nach der Kirchenordnung von 1684) drei Sonntage hintereinander. In neuerer Zeit geschieht sie nur einmal. Die Brautleute, die abverkündigt werden, „von der Kanzel fallen", gehen an diesen Sonntagen nicht in die Kirche, wenigstens nicht in den Gottesdienst, in dem die Verkündigung geschieht.

Der Kirchgang der Verlobten und Hochzeitsleute sollte, wie die lippische Kirchenordnung von 1684 (1, 579) vorschrieb, in aller Stille und

Ehrbarkeit geschehen und weder auf der Straße noch in der Kirche, es sei auf dem Lande noch in den Städten, einiges Unwesen oder Getümmel erregt werden. Schon das Statut von Lemgo 1586 wendet sich gegen die Unruhe, die durch den Zudrang neugieriger Menschen entsteht.

Am Tage vor der Hochzeit lassen sich die jungen Leute auf dem Standesamte trauen, während die kirchliche Trauung am Hochzeitstage selbst stattfindet. In neuerer Zeit läßt man beide Trauungen oft am selben Tage vornehmen.

Am Trautage versammeln sich die jungen Burschen bei der Braut. Sie bekommen Bier, Schnaps, Butterbrote und Hintermehlkuchen, und jedem wird von den Brautmädchen ein Strauß an die Kappe geheftet. Gegen 11 Uhr stellen sich die Musiker ein. In neuerer Zeit werden die näherstehenden Hochzeitsgäste, also die Brautknechte und die Brautmädchen wie auch die nächsten Angehörigen, zur Trauung mit einem Wagen abgeholt; früher gingen sie alle zu Fuß in das Hochzeitshaus, und nur bei den größeren Bauern wurden zu diesem Zwecke Wagen angespannt.

Wohin ein Wagen auch kommt, überall wird er mit Schnaps empfangen. Im Hause der Braut werden die Blumen verteilt. Der Bräutigam erhält einen großen Myrtenstrauß, den er an seinen schwarzen Rock steckt, die Braut den Kranz und Schleier und einen weißen Myrtenstrauß, wenn sie ein schwarzes Kleid anhat, sonst auch wohl einen grünen. Die Brautjungfern erhalten ein buntes, d. h. grünweißes Sträußchen. Die Brautjungfern tragen für gewöhnlich weiße Kleider, selten ein solches, das ein wenig in irgendeine andere Farbe hineinspielt. Die Brautknechte haben ebenfalls ein buntes (grünweißes) Blumensträußchen im Knopfloch an der Brust und tragen in neuerer Zeit fast ausschließlich einen Zylinder.

Auch Pferd und Wagen sind mit Blumen und Gewinden geschmückt. Der Kutscher bleibt so lange auf seinem Wagen sitzen, bis ihm ein Schluck gereicht wird, an der Hochzeitstafel erhält er einen Ehrenplatz.

Wenn mehrere Wagen bei der Fahrt zur Kirche benutzt werden, so fährt die Braut auf dem Wege nach der Kirche im letzten, bei der Rückkehr aber im ersten Wagen. Unterwegs hält man oft an. Jeder Wagen ist mit Schnaps versehen; die Schnapsflasche ist mit Blumen umwunden. Wo der Wagen anhält oder das Brautpaar beglückwünscht wird, da gehört es sich, Schnaps auszuschenken. Wenn das Hochzeitshaus von der Kirche, in der die Trauung stattfindet, weit entfernt liegt (und das ist bei den großen Gemeinden in Lippe meistens der Fall), wird von den Hochzeitsleuten wohl Einkehr gehalten, bevor man die Rückfahrt antritt. In früherer Zeit, als sie gewöhnlich zu Fuß gingen, sollen bei dieser Einkehr die Gäste den Getränken häufig so zugesprochen haben, daß der Hochzeitszug bedenklich wackelnd den Heimweg antrat.

Die Zahl der Brautführer ist auf den großen Hochzeiten sehr verschieden; man findet zwanzig und mehr Brautführerpaare, die hinter Braut und Bräutigam herziehen. Die Brautführer erhalten alle ein weißes Taschentuch geschenkt, das sie sich ins Knopfloch knoten. Eine fremde Frau, die

diesen Brauch nicht kannte und die jungen Leute nach dem Mittagsmahle mit dem Taschentuch im Knopfloch tanzen sah, meinte: „O, sag mal, die haben ja alle ihre Serviette mitgenommen!“

Bevor der Brautzug zur Trauung geht oder fährt, wird ein Frühstück, meistens ein warmes Essen, eingenommen.

Die Trauung in der Kirche findet gewöhnlich mittags, oft im Anschluß an den Hauptgottesdienst, statt. Das war schon im Statut von Lemgo 1586 festgelegt: Die Eltern der Brautleute nahmen und nehmen nicht daran teil; nur dann, wenn eine Haustrauung stattfindet, sind sie dabei.

Vor dem Kirchhofstore macht man Halt. Nur die Brautleute mit ihrem Gefolge gehen durch den Haupteingang in die Kirche, die Jugend bleibt mit der Musik draußen stehen. Der Pastor segnet den Bund, und ernst und gemessen schreitet man aus der Kirche. In Falkenhagen betritt der Brautzug die Kirche durch eine besondere, an der Nordseite befindliche Tür und verläßt sie durch eine bestimmte Tür nach dem Süden, sobald die feierliche Handlung vorbei ist. Diese Türen werden nur für Brautpaare geöffnet.

Wenn das Brautpaar von der Trauung zurückkehrt, wird ebenfalls wie beim Brautwagen „geschattet“. Die Kinder nehmen ein Seil oder ein langes „Rick“ und sperren damit die Straße, bis sich die Braut mit einigen kleinen Geldstücken löst. Einmal wären wir Kinder beinahe übel angekommen. Als kurz vor dem Beginn des Unterrichts, um 1 Uhr, ein Brautpaar mit dem grünen Jägerwagen wieder zurückkam, waren wir hingelaufen, um zu „schatten“, und kamen zu spät zum Unterricht. Unser Lehrer Riechemeier verstand in solchen Dingen keinen Spaß; aber er hatte mit uns reuigen Sündern Mitleid und vergab uns unsere Verspätung.

Bei Trauungen auf großen Höfen und auf Kosthochzeiten wird die Braut nach ihrer Ankunft vom Bräutigam zum Trautische in der guten Stube oder auf der Dehle geführt, wo der Geistliche bereits wartet. Falls die Trauung auf der Dehle, also in einem Bauernhause stattfindet, steht das Brautpaar unter der „Luke“, d. h. unter der über der Dehle gelegenen Bodenöffnung auf der Stelle, auf der der Erntewagen hält, um das Korn auf den Boden schaffen zu lassen. Der himmlische Segen für den heiligen Ehebund wird also an der Stelle erfleht, an der der irdische Segen abgeladen wird.

Am Altare werden die Ringe gewechselt; der Geistliche gibt dem Bräutigam den Ring der Braut und umgekehrt. Damit jeder den ihm für die Ehe zuständigen Ring erhält, vertauschen die Brautleute ihn vorher. In älterer Zeit war er nur bei den reichsten Bauern von Gold, die geringen Leute trugen silberne Ringe. Diese werden entweder kurz vor der Heirat oder schon bei der Verlobung von Braut und Bräutigam gemeinsam gekauft, die häufig, um nicht erkannt zu werden, nach einem fremden Orte gehen. Es ist üblich, daß der Bräutigam den Ring der Braut und sie den Ring ihres zukünftigen Mannes bezahlt. Die meisten Leute stecken die Ringe nur an, wenn sie zu festlichen Gelegenheiten gehen, z. B. zur Kirche oder ganz besonders zum heiligen Abendmahle. Für gewöhnlich ruhen sie in der kleinen Beilade des großen Koffers.

In der Kirche stehen die Brautleute in der Mitte, die Brautknechte neben dem Bräutigam und die Brautmädchen neben der Braut. Braut und Bräutigam rücken bei der Trauung so dicht wie nur möglich zusammen.

Für die Ehe kommt es darauf an, wer der Tonangebende darin sein wird. Es heißt in Lippe, wer von den jungen Leuten am Tage nach der Hochzeit zuerst die Hose ergreift und anzieht, wird in der Ehe die Herrschaft führen. Nicht selten sucht die junge Frau die Hose des Mannes zu erhaschen, wenn auch nur im Scherz. Schon „bei der Trauung behauptet der Bräutigam mit strengem Ernst seinen oberen Platz und leidet nicht, daß die Braut ihre Hand auf die seinige lege, sondern es heißt: Mannshand oben“[1]).

Eine alte kirchliche Sitte wollte, daß die Braut, die nicht mehr rein war, keinen Kranz tragen durfte[2]). Diese Sitte ist in den letzten Jahren vollständig außer Brauch gekommen. Vor einigen Jahrzehnten wollte sie ein Geistlicher in Detmold wieder einführen. Als der Besitzer eines Bauernhofes, der ein Mädchen, das in Hoffnung war, heiratete, von der Absicht des Geistlichen hörte, seiner Braut den Kranz abzusetzen, wenn sie zur Trauung vor den Altar treten würde, was er schon bei anderen Bräuten getan hatte (oder er hatte verlangt, die Braut solle den Kranz während der Trauung in einen Kirchenstuhl legen und erst nach der Trauung wieder aufsetzen), ging er zu einem Kirchenvorsteher und erklärte, wenn der Geistliche seiner Braut den Kranz nicht unangetastet ließe, würde er sofort umkehren und auf die kirchliche Trauung verzichten. Der Kirchenvorsteher hinterbrachte es dem Geistlichen, und die Kranzabnahme unterblieb.

Eine „Wettfruwwe“, die sich wieder verheiratete, trug in früherer Zeit keinen Kranz, sondern eine Mütze oder ging in bloßem Kopfe zur Trauung und zur Hochzeitsfeier.

Bei der Rückkehr von der Trauung schlagen die Hochzeitsgäste nicht immer den nächsten Weg zum Hochzeitshause ein, weil man bei diesem oder jenem Hause vorbeifahren möchte. An bestimmten Stellen wird der Weg durch einen Strick, eine Stange oder auf sonstige Weise gesperrt, um den Hochzeitszug zum Anhalten zu bringen, so wie es beim Brautwagen geschah, und wieder schatten die Kinder.

Das von der Trauung heimkehrende Brautpaar wird am Eingang des Hauses mit einem „Schluck“ empfangen. Zuerst trinkt der Bräutigam und dann die Braut, die das Glas ihnter sich werfen muß, und wenn es zerschellt, bedeutet es Glück.

Die Hochzeit eines jungen Mädchens ist besonders für die Dorfwelt eine erwünschte Gelegenheit, ihr ein kräftiges Führungszeugnis auszustellen, je nachdem sie sich eines guten oder schlechten Leumunds erfreut. Im ersteren Falle wird der Standesamtskasten, in dem das junge Paar „ausgehängt“ ist, mit Grün bekränzt, auch wohl der Eingang des Eltern-

---

[1]) v. Cölln in v. Donops „Histor.-geograph. Beschreibung der ... Lippischen Lande ...“, Lemgo 1790, ursprünglich in Weddigens Westfäl. Magazin von 1784.

[2]) Wagner 2, 254: Eine Kranzentziehung bei der Trauung wirkt mehr als zehn Vorträge.

hauses mit Grün bestreut. Erfreut sich die Braut aber keines besonderen Ansehens, hat sie „sich mit anderen herumgetrieben", so wird ihr Häcksel vor die Tür gestreut, und der Standesamtskasten ist nicht mit Grün, sondern mit Stroh umwunden. So war der Standesamtskasten in Istrup vor einigen Jahren gelegentlich eines Aufgebots mit einem Strohseil umwunden, das nur einige grüne Zweige, außerdem aber eine dicke blaue Riesenkartoffel aufwies.

8. Das Brautschießen.

Auf der Hochzeit muß es lustig hergehen; das Fahren des Brautwagens, der Polterabend, der Zug zur Kirche und das Fest selbst, alles muß von herzlicher Fröhlichkeit und ausgelassenster Heiterkeit begleitet sein, sonst ist es eben keine Hochzeit; denn nicht einmal eine stille Hochzeit ist ganz „still". Bei einer rechten Hochzeit durfte man früher auch das Schießen nicht vergessen, das heute immer mehr verschwindet. Wenn der Brautwagen an einem Hause vorbeifuhr, wenn die Hochzeitsleute aus der Kirche kamen, wenn im Hause das Mahl gehalten wurde, dann schlichen sich junge Burschen und gute Nachbarn hinter eine Hecke, eine Mauer, einen Zaun, auch wohl unmittelbar unter die Fenster des Zimmers, in dem die Brautleute beim Festessen saßen, und plötzlich knällerte es, daß alte Weiber und junge Mädchen mit einem hellen Aufschrei zusammenfuhren.

Frankfurt a. M. (Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Volksheilmittel aus alten Zipser Quellen.

Beim Ordnen der Abteilung VIII A/1 (Hausmittel, Rezepte, Verschiedenes) im Archiv der evangelischen Kirchengemeinde der Stadt Leutschau (Levoča) in der Zips (Tschechoslowakei) stellte ich in den 82 handschriftlichen Büchern und Blättern alte Volksheilmittel fest. Aus der Fülle der Rezepte gebe ich eine Auswahl wieder, ohne mich auf die bekannten Heilmittel in irgendeiner deutschen Landschaft zu beziehen. Die Darbietung des Materials ist auch deshalb berechtigt, weil bisher noch keine größere Sammlung von Heilmitteln aus diesem Siedlungsgebiete vorliegt. Der Forscher wird darin auch manche Eigenart des sog. Zipser-Deutsch wiederfinden.

Die Handschriften stammen aus dem 17.—20. Jahrhundert. Die Zeit der Niederschrift ist nur bei wenigen angegeben. Im folgenden führe ich an: Hs. Nr. 10 (um 1650); Nr. 14 (um 1750); Nr. 45 (1751); Nr. 3 (1772); Nr. 41 (1790, in Durand); Nr. 1 (Ende des 18. Jahrhunderts); Nr. 36 (um 1820); Nr. 37 (1829); Nr. 67 (Mitte des 19. Jahrhunderts); Nr. 35 (eine jüngere Hand hat mit frischer Tinte eingetragen: Lomnitzi Vilh. 1888); dann noch die Hss. Nr. 4, 11, 18, 19, 22, 40, 43, 57. Auch aus Briefsammlungen dieses Archivs (Sign. IF/3) sind einige Heilmittel aus der Zeit von 1689—1710 herangezogen.

Um einen lesbaren Text herzustellen, löse ich die Abkürzungen in den Rezepten auf und gebe die besonderen Sigel für Fachausdrücke in kursivem Druck wieder. Die Deutung der Fachsigel in den Hss. Nr. 18 und Nr. 38, S. 42^{v}ff. gewährleisten einen sicheren Text. Aufgelöst sind die Sigel für: Wasser, Feuer, Essig, Wein, Silber, Pulver, Öl; warm; That (in: Weh-); Nacht, Stunde, Mal; und. — Ein eingeklammertes Ausrufungszeichen macht auf die besondere Schreibung aufmerksam. Wo ich die Vorlage trotz freundlicher Hilfe des Archivbetreuers, Dr. Prokert, nicht mit Sicherheit lesen konnte, habe ich ein Fragezeichen hinter das betreffende Wort gesetzt. Manchmal gebe ich schwer verständlichen Worten eine Deutung bei.

In meiner Sammlung sind die Volksheilmittel fortlaufend numeriert, um bei späteren Verweisen das Auffinden zu erleichtern. Hinter jedem Heilmittel steht die Nummer der Handschrift mit Seitenangabe.

Volksheilmittel in der Zips, die nicht dem Archiv entstammen, sind aus bestimmten Erwägungen weggelassen.

In der Lautschrift mundartlicher Wörter folge ich den Anweisungen von Th. Siebs, niedergelegt in den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 17 (1915), 1—18.

A. Der Mensch.

I. Auge: wehtun u. schwären: 1. Vor das Augen wehthun und Schwären Netze die Augen bißweilen mit Urin es Ziehet die hitze auß, und Kühlet sehr (Nr. 14, S. 7). — entzündet: 2. Weñ man ein entzündetes Aug hat, und schmertzen darein soll man zwischen 2 Tüchlein warmen Küh-Mist auflegen (Nr. 35, S. 10^{v}). — triefen: 3. Vor Rinnende Augen Von dem goldtschmidt mit einem goldt Tuch die Augen 2 mahl gestrichen. lindert baldt (Nr. 14, S. 25^{v}). — 4. Vor rinnende Augen. Mutter milch auf die Nacht auf die Augen gelegt, Ziehet alle schmertzen auß. p e (Nr. 14, S. 27^{r}). —

Stern: 5. Stern in augen zu vertreiben. Kornblumen *wasser* Zerbricht den Stern in augen, läütert das gesicht, undt machts wieder gutth (Nr. 14, S. 51r). — Fell: 6. Wañ ein Roß ein Fell übern (!) den Augen Hat. Brenn einen Schwartzen Katzen-Kopff in einem Tigel zu aschen, solchen Staub in ein Feder Kiel gethan, und in das Aug geblasen wo das Fell ist, ist an Menschen und Vieh approbirt worden (Nr. 4, S. 4r). — Vor die Felle der Augen. Nimb den Kopff von einer schwartzen Katze verbreñe ihn, Vermache in einen neuen Topff zu Pulwer blase den Menschen so nicht sehen Kan, daß Pulwer in die Augen, so gehen diese Felle weg, und — wird wieder sehend, ob er schon zuvor lange Zeit blind gewesen wäre (Nr. 35, S. 35v). — Brille vermeiden: 7. daß Zu den Augen Keine brillen dorfen gebraucht Werden. Re. Milch Von einer frauen, die einen Sohn seügt, 3 löffl Voll, Vndt desselbigen Knabens harn auch 3 löffl Voll, das weiß Von einem Neu gelegten Ey, und für ein Creützer ganforth (! = wohl: Campher! in Wagendrüssel, mundartlich: gámfer), thu es alles in ein haffen (= Töpfchen) oder scherben, laß Warm werden aufem offen Netz blaue leinen Tüchlein dariñen, legß über die augen, Vndt laß Uber *nacht* drauf liegen, das Thue 3 mahl, allwoche über ein Viertl Jahr 1 (?) mahl (Nr. 19, S. 4v). — 8. Item die Augen vor die Brille zu erhalten Sobald du blödigkeit merkst nehm so groß als eine halbe Linse Ohrenschmalz, reib es mit dem Kleinen Finger in die 4 Winkel der Augen drehe die Augen auf alle Seiten, es beißt aber hilft (Nr. 41, S. 64).

II. Ohr: Schmerzen: 9. Wann Einem die ohren Schwellen v. wehe Thun. ℞ weich brodt das *warm* ist alß ein gutte faust groß V. mische honigseim drein, v. lege es so *warm* auff die ohren es hilft wohl (Nr. 18, S. 2v). — Schmerzen; Fluß: 10, 11. Hastu Großen Zwang v. weh *That* der ohren: ℞ ein Schlangen hautt zerschneidt sie Klein v. Koche sie in baum oehl das öhle Treuffe offt mals in die ohren die weh *That* leget sich. Wann die ohren im̃er dar fließen Kauff senff (Senf?) Kerner laß oehl schlagen das Treuffe offt malß in die ohren (Nr. 18, S. 2v). — Fluß; Sausen: 12. Wan flüße Vor die Ohren fallen v. dafür Saußet eine gewiße Kunst. ℞ ein *warm* brodt auß dem Offen schneid es auff V. lege das ohre drauff biß es wohl Schwizet V. er*wärm*et das thu etl. (= etliche) *Mal* biß du beßung (! = Besserung) befindest (Nr. 18, S. 2r). — schwerhörig: 13. So ein Mensch Vbel höret. Treuffe von wacholderbehr oehl offt mals 3. Tröpflein in die ohren thu es etl. mahl es hilft (Nr. 18, S. 2v). — Gehör verloren: 14. Daß Gehör wieder Zubringen, ℞ die Eyer auß den großen Ameißhauffen Zu Treibe die mit frawen milch, v. Trucke es durch Trauffe es offt mals in die ohren (Nr. 18, S. 2r). — Ohrwurm: 15. Ein gutt stolein (= Stücklein) wann einem ein Ohrliß in ein ohr gekrochen ist. herauß Zubringen ohne Schaden. ℞ einen gutten Granatapffel den schneidt Von e. a. (= voneinander) V. lege das ohr drauff, In dem er *warm* ist V. Bleibe eine gutte *Stundt* auff dem apfel mit dem ohr liegen es Kombt herauß (Nr. 18, S. 2v). — 16. Einen Wurm ihm (!) Ohr Tödten, Ohn Schaden, Reibe Knobloch mit Ziegenmilch, v. Trucke es durch ein Tuch, das Trauff in das Ohr der wurm muß sterben oder Kombt herauß. probatum (Nr. 18, S. 2r). — 17. Für die Ohrhölder, nim̃ Rosen Wasser und Feigl-Oel zusam̃en gemischt, giß davon in die Ohren; so sterben sie, und fallen heraus (Nr. 37, S. 36). — Wasser im Ohr: 18. Wan Einem Menschen *wasser* in die ohren gelauffen er sey Jung *Oder* alt ℞ ein Rohe Zwiebel drucke den Safft drauß V. vermisch es mit genße fett, mache es laulecht das solltu vielmals in die ohren treuffen das *wasser* lauft herauß v. Verzehret sich ohn Schaden (Nr. 18, S. 2r).

III. Kopf; Schlaf; Gedächtnis; ungarische Krankheit. Kopfschmerz: 19. wen einen der Kop wehe tuth so nien (!) Kuweben Toback vnd nitz in die nasen. es hilft (Nr. 11, S. 3r). — Kind schlaflos: 20. Weñ die Kinder nicht schlafen können. Von einem Umbtreibenden Mühlradt das *wasser*, so herab fleüst genom̃en, und einem Kinde in das badt *wasser* gegoßen, macht baldt das Kindt darvon wohl schlafen (Nr. 14, S. 30v). — 21, 22, 23, 24, 25. Wenn ein Kindt nicht schlafen kan, . . . Von einem schweins erst so junge hat das stroh in die Wiegen gethan. — Item, mohn (darüber steht: papaver.) gestoßen, und in der Mutter milch durch ein Tüchlin gedruckt, alß dañ die Milch dem Kind zu trincken geben, ist sehr gutt. — Item mit des Vatters harn gewaschen das gesicht, und Kopf und abgetreuckert. — Item

Trutenfüß an alle 4 örther der wiegen geschrieben, oder die Pölster und das Kind mit Weyrauch gerauchert, benimbt alle Unruhe, und macht Wohl schlafen (Nr. 14, S. 28^{v}). — Gedächtnis stärken: 26. Nim die Gall Von einem rebhun schmier damit die Schläffe alle Monat einmal, so bekombst ein gutt gedecht(niß) (Nr. 10, S. 3^{v}). — nimb ein Gall von ein Rebhan schmire damit die schlaff alle Monat einnal (!) wol ein so Vber Kombstu ein fast gut gedechtnuß (Nr. 43, S. 10^{r}). — 27, 28. Ein gut gedechtnuß zu Machen, Nimb einen Zan oder den lingen fuß von einen Dachse, bindt in auf den bloßen Vndt rechten armb, — Item nimb ochsen Zungen Kraut prößе (= presse) daß in wein vndt Trinke davon (Nr. 43, S. 10^{r}). — Ungarische Krankheit: 29. Für die Ungrische Krankheit, mache das Gänsblühmlein zu Pulwer, und laß den Kranken davon schnupfen, das ziehet die Flüsse aus den (!) Kopf (Nr. 37, S. 12).

IV. Haar: graues — vermeiden: 30, 31. Keine graun Haare zu bekom̄en. Nim Mutter Kraut oder Melissenwasser, trinke solches des Tages zweymal allemal ein Loth. — Item Nim Milch von einen Hund, u. wasche das Haupt damit (Nr. 41, S. 66). — Haare beseitigen: 32. Haar auß den Augen brahen zu ätzen. Nimb bocksgallen, schmier damit die augen brahen, so fället es weg (Nr. 14, S. 58^{r}).

V. Zähne: Schmerzen: 33. Führ das zahndt weh. Koch frösch im *Wasser*, und wasche den Mundt (Nr. 40, S. 36^{v}). — 34, 35. Vor den schmertzen der hohlen Zähne. schab Von einer frischen rüben V. leg es auff den hohen (!) Zahn, es Zeücht den fluß auß. oder lege in den hohlen Zahn hasenschmaltz es Zeücht auch gutt auß (Nr. 19, S. 6^{r}). — 36. Wen einen die Zehn wehe tuhn so nihm euer (= Eier) Klar, miten rosen waßer vermöengeeß (= vermenge es) vnd legeß außerlich auf den Zahn (Nr. 11, S. 1^{r}). — 37. Fürs zahn Wehe. Nimb Igels haut ein Stückel. leg solche auf das Kohl*feuer*, und reüchere dich damit, Ziehe den Rauch in den Mund Vertreibt alle Zahnschmertzen. Probatissimum est (Nr. 14, S. 7^{v}). — 38. Vor Zahnschmertzen. Wen̄ man Vor dem (!) Zahnschmertzen einen (!) menschen eines menschen Zahn an den halß hänget, so soll derselb Von stundt an linderung bekom̄en (Nr. 14, S. 15^{v}). — Würmer: 39. Vor holle und Würmer in Zähnen. Von Pilsend Kraut 3 lichtl mit wax angemacht, und in eine Zinnerne schüßl mit *wasser* gethan, alßdan die lichtl angezünd, und ein Dopf so der boden außgebrochen ist über die schüßl gedeckt, alß dan̄ dem (!) Mund darüber gehalten, so fallen die Würmer auß den Zähnen v. macht linderung pe (Nr. 14, S. 27^{v}). — 40. für daß Zannen wehe V. für den stinkenden athem. Wenn einen die Zähn wehe thun oder wirme ihn Zenden hatt so nihm bilsam samen V. vermisch den mit reinen Wachs V. leg es auff heißes eiisen (!) daß der rauch Von den Wachs V. samen in deßen Mundt gehet V. so würmer in Zähnen sindt so fallen sie herauß V. wirdt Kein Zahn mehr wehe thun Pro: (Nr. 10, S. 8^{v}). — Zahn schmerzlos entfernen: 41. Wie man einen Zahn ohne Eisen heraus nehmen kan. Einen Zahn ohne dem Eisen herauszunehmen, braucht nichts mehr dazu, als Milch welches im Som̄er ein gewiß Kräuter oder Graß hat (= Wolfsmilch?), und einen Eüer-Dotter, vom welchen ein kleiner Bräu gemacht wird, und derselbe Bräu ein kleine Weile in den hollen Zand gehalten wird, der Zahn aber hernach von sich selbst ausfallen wird (Nr. 43, S. 2^{r}).

VI. Hals; Brust; Husten: 42. Vor den husten. Nimb einen gantz rothen Apfel, schneide ihn oben und in der mitten auß, thue alßdan̄ rothen Candis und gestoßenen saffran hinein, thue den Apfl in die Kachl, laß ihn braten biß er genug hat, er muß aber oben zugestopft seyn alß dan̄ eße darvon, gleich vergehet darvon der hust pe. (Nr. 14, S. 10^{r}). — heiser: 43. Vors heiser werden. Ohrenschmaltz auf eine Kleine Quaden gethan, heilet wohl p e (Nr. 14, S. 13^{v}). — Halsgeschwulst: 44. für halß geschwulst. So einem der halß geschwollen, der Trincke meyblüml *wasser*, die geschwulst vergehet, man mag auch ein Tüchlein darin netzen, undt umb den halß binden (Nr. 14, S. 51^{v}). — Brustschmerzen: 45, 46. Wen eß den Kindern auf der brust lieget. So nimb(t?) man den Spermitet (= Speichel) auf die brust, eß ist auch gut wen man ein blau Papir nimb so gruß als man wil so nimb man eine Knefliche nodel Vnd stich licher sogruß wie daß Papir ist, vnd betriepel (= betropfe) eß von einen licht wie daß Papir gruß ist dar nach legeßeß (!) auf die brust eß hilft (Nr. 11, S. 3).

VII. Verdauung: Übelkeit: 47. Vors übl werden. Brandwein mit Pfeffer und saltz ein genom̄en hilft wohl prbatishimum est. (Nr. 14, S. 5v). — Magen: 48. Vor den Magen. Schüßling 9. bliedtl gekauen, und geßen, dienet Wohl dafür, mehr aber Zu brauchen schadet (Nr. 14, S. 27v). — 49, 50. (Brief des Augustin Serpilius aus Bojanowa (= an der polnischen Grenze) vom 27. April 1691 an Niklaus Hain in Leutschau. Sign. I F/3); er schickt ihm ein Rezept, „Buchten und Fische in Meerretich zubereiten . . .“: „. . . weiß aber nicht ob die Buchten den schwachen Magen der Frau Mütter stärken möchten, ein guttes Gläsel Wein des abends mit ein wenig Semmel würde mehrere Kraft geben, . . .“. — Durchfall: 51. Vor den Durchlauf. heydene grütz mit wax gekocht, undt geßen, ist gutt dafür (Nr. 14, S. 34r). — 52. Wenn sich ein Mensch verunreiniget, nim̄ Dreck von einen Gänser, und binde ihm zeitlich etlichemahl warm über (Nr. 37, S. 10). — Ruhr: 53. Vor die rothe Ruhr. So ein Mensch damit behafftet und eine alte Person ist, so gebe man ihr nur ein paar Löffel Voll frischen außgelaßenen Speck ohne die Griffen, ist der Mensch jung, so ist es an einen Löpfel genug, und wen in Marti ein Hase gefangen wird, so nimb ein roth willen-Tuch, netze es in seinen Bluth wohl ein, laß es wieder trucken werden, und hebe es auff von diesen Tuch, nimb ein Stück legs in rothen Wein und laß die Person davon trincken, so wirdts bald beßer werden (Nr. 35, S. 38r).

VIII. Leber: Gelbsucht: 54. Vor die Geolbsucht. Nimb Roß-Dreck, und drucke dem (!) Safft aus, und gibs dem Krancken zu trincken (Nr. 40, S. 20v). — Gelbs.; Fluß: 55. Vor die gelbsucht und fließe Gelben birnstein an den halß getragen eine schnur, ziehet alle flüße aus (Nr. 14, S. 15r).

IX. Überbein; Geschwülste; Geschwüre. Überbein: 56. Vor ein Überbein am Leibe. Ein bein von einem Aaß genom̄en, so man (?) ungefehr unter weges antrift, damit das überbein Kreütz Weiß bestrichen, und also weggeworfen, heilet baldt und vergehet darvon (Nr. 14, S. 29r). — Erfrorene Stellen: 57. für erfrohrne glieder. lege ein blatt sauer Kraut auf das erfrohrne gliedt du wirst genesen Prob: est (Nr. 14, S. 56v). — 58, 59. für erfrohrne glieder. Maüse fehl aufgelegt, Zicht die frost wohl aus, Item Rüben geschaben, und dß inwendige in der butter gepregelt, und aufgelegt, heilet überauß wohl pe. (Nr. 14, S. 8v). — 60, 61. So einem etwas gefrohren ist. Nimb Schnecken-Tröglin, brenne sie Zu *pulver*, und streüe es über das gefrohren fleisch. Pro. Oder: In Pohlen, und Littlandt da ein sehr Kaldt landt, wenn den leüten die Nasen oder ein ander Gliedt erfriert, dß sie nichts mehr daran empfinden, auch in der eyl zu Keiner *warm* stuben gelangen Können, stecken sie das erfrohren Gliedt in ein Kaldt waßer, oder halten einen Schnee daran, so wirdt ihnen geholfen (Nr. 40, S. 33r). — Bienenstich: 62, 63, 64. für den Stich der Bienen. Reibe den stich mit feüchter Erden, oder schmiere ihn mit honig, so läßt der schmärtzen nach. wen du den stich mit deinem Urin wäschest, so vergehet der schmertzen von stund an und geschwillt das fleisch auch nicht (Nr. 14, S. 1v). — Geschwulst: 65, 66. für allerlei geschwulst am leibe. Pech mit milch *wärm*en auffgelegt, oder bier mit butter gekocht und aufgelegt, Ziehet wohl zusam̄en, und heilet. P. e. (Nr. 14, S. 6). — 67. (Brief des Paulus Apelles v. Löwenstein in Kesmark vom 13. 8. 1704 an Nikolaus Hain in Leutschau. Sign. I F/3. — Ap. v. Löw. ist vom 1. Stock die Stiegen heruntergefallen und hat sich zerschlagen. Das angeführte Mittel des Arztes hat nicht geholfen; daher fragt er nach einem anderen Mittel.) „. . . Ein Medicus hat mir ein Recept zu geschickt, darzu ich wällische unreife Nüsse bedarff 3 oder 4. Pfund, wie auch 3 Pf. Roß-Marin . . . In eo sum statu, ut nec manus nec Pedes officium suum, a longo tempore, facere possint.“ — Fußgeschwulst: 68. für geschwollne füß. Mit *warm*en honig den fuß beschmirt, dar nach lein sahmen Klein gestoßen und drauf gestreüet, mit einen *warm*en fetzen verbunden es gelingt baldt Pe. (Nr. 14, S. 6v). — 69. . . . auch einen die Füße Wehe Thäten und schwellen, der nehme frische Schweins oder Rinds Blaßen, mache sich über die bloße Füße davon Socken, und ziehe die Strümpff und Schuh darüber an, es lindert überauß den Schmertzen Kühlet die Hietze ab (Nr. 35, S. 27r). — Gliederwasser: 70, 71. Arcanum wider daß glittwaßer, Nühm den Ranfft auß einen Nachtgeschier, Streich davon in den schaden, wo daß glittwaßer fließet, oder Streiche davon davon (!) auff Hampf-

werg vndt Bringe es in den schaden, so wirdt sich daß glitwaßer Balt Stillen — Under den Futter Kann Mann den Roß zerstoßenen Hanisch samen geben (Nr. 1, S. 93). — 72. Vorher muß man den Schaden rein auswaschen, dann „Flöch Krauth" nehmen, in frisches Wasser tunken, darauflegen u. warm werden lassen, danach an einen feuchten „orth" vergraben oder „vnder den Tach Tropfen", u. sie glauben, sowie das Kraut verfault, heile der Schaden (Nr. 1, S. 93). — Schwäre: 73. Bludt schweren bey den Kindern zu heilen Pappeln Sied in Ziegenmillich vnd legs auf (Nr. 11, S. 1). — Skorbut: 74. (Brief des Augustin Serpilius aus Bojanowa vom 21. X. 1689 an Johann Niklas Hain in Leutschau. Sign. IF/3.) „. . . In einem Schächtelchin schicke (ich) 8. Tulipanen Zwiebel von denen großen Päoni Tulipanen und etwas Samen von dem Nasturtio Indico majori, welches wie der gemeine Rittersporn doch viel größer und höher an Farben blühet und das beste Antiscorbuticum ist, wird ins Frühjahr gesäet, in den Salat gebrauchet weil es wie eine Kreße schmecket . . ., habe dieses Jahr nur ein Kern von amsterdam bekommen, . . . es müssen aber die Tulipanen noch für den Winter eingesetzet werden."

X. Hautpflege: Jucken: 75. Contra pruritum. Nimb salbey seüts in *Wein* und schmiere dich damit (Nr. 14, S. 53v). — Weiße Haut bekommen: 76. Weiße hände zu bekom̄en Wasche deine hand wohl mit Molcken oder milch, so wirstu schöne weiße händt darvon haben (Nr. 14, S. 3v). — 77. Vor Zerschrundene hände, Sprußeln und flecken im gesicht, die hände oder daß gesicht mit Kroten geräth, so in sümpfen ist, gewaschen, welches in frühling ehe die Frösche außhecken, muß aufgehoben werden, so vergehet alles, eß heißet auch sonsten frösch laub, oder fröschlauch (Nr. 14, S. 28v). — aufgesprungene Hände: 78. Vor das auff springen der hände. Nimb von einer Krohe das gehirn, und schmiere oft die hände damit, es heilet sehr wohl, und läßt nicht auf springen (Nr. 14, S. 10v). — 79. Schmiere des Winters die händt oft mit wildem Katerschmaltz, welches in der Apothecken zu bekom̄en ist, hindert wohl die aufgesprungenen hände. p e. (Nr. 14, S. 8r). — Wolf: 80. den dürren Wolf zu vertreiben, brenne Schneken Häuser, vermische sie mit Hünnerfett, und lege es darüber (Nr. 37, S. 4). — Warzen: 81, 82. Die Wartzen Vertreiben. Ein Roßhar umbgebunden, es frißet sie weg, oder mit einem stroh halm offt gebrent (Nr. 14, S. 14r). — 83. für die Wartzen. Nimb die haut von den Hünnern, so man den hünnern von füßen abziehet, wen̄ man sie brennt, darmit schmere die Wartzeln, sie verschwinden (Nr. 40, S. 33v). — 84. Vor die Wartzen Wo ein hund an die Thür brumtzt, den harn auf geschmiert, sie vergehen darvon (Nr. 14, S. 21v). — 85. Wartzen Zu vortreiben. Kalckwaßer mit weidaschen Vortreibt die wartzeln wann man die mit bestreicht (Nr. 22, S. 1v). — 86, 87. Vor die Wartzen am händen. Schneide die Wartzen ab biß aufs blutt, schütte alß dan schöne Klar saltz darauf, so vergehen sie baldt. Oder. Wasche dich mit den schaum eines fließenden *wassers*, so vergehen sie auch pe. (Nr. 14, S. 8r). — 88, 89, 90. Für die Wartzen. In der Stund, da der Mond neü wird, reibe eine jede Warze mit einer besonderen Erbße, thue hernach dieselben Erbße in ein Tüchlein binden und wirf sie hin̄ter sich zurück hin̄weg, so vergehen sie und fallen ab. — Solches geschiehet auch, wenn man bey abnehmenden Mond die Wartzen mit ungesaltzenen Speck reibet, u. solchen hernach in Mist, oder unter eine Dach Tripf vergräbet, daß er bald verfaulet. — Deßgleichen vergehen sie, wenn jede Wartze mit einen besonderen Knopf, eines Stroh-Halm̄s, so man ohngefehr auf den Miste findet, reibet u. wirft das stroh wieder auf den Mist, daß es verfaule, welches an Viel 100 menschen probieret worden (Nr. 36, S. 12 u. 13). — Krätze: 91. Vor die Krätze sehr dienlich. Ochsen Zungen ist ein Kraut, wechst in gärten hat breite blätter, dasselbe außgegraben, und die Wurtzl wohl gedörret, gepulwerisieret, und alß dan̄ in der Milch Wohl girn (= gären) laßen 3 Tage —, alß dan̄ sich damit geschmieret, so vergehen sie balde darvon. p e. (Nr. 14, S. 28r). — Brandwunden: 92. Wen man sich mit heißen bir oder sonsten verbrent So beschmiere die verbrandte Städt mit Muscatnußöhl, oder lein *öhl*, es heilet baldt P e. (Nr. 14, S. 6v). — 93. Fürs verbrennte am Leib. Schmiere deß Tageß offt Dinten darauff, heilet sehr wohl. prb: (Nr. 14, S. 1).

XI. Reißen, Rheumatismus: 94. Her Stadthauptman̄ in Kremnitz Matthaeus

v. Remenár bekam einen heftig Rheumatismus im rechten Arm, ließ sich mit einem Bügeleisen über einem flanellenen Nachtkamisol, so warm er es nur duld. konte, auf dem leidend. Theil bügeln, und aller Schmerz verschwand (Nr. 67, S. 1^r). — 95. (Brief des P. Apelles von Löwenstein in Kesmark vom 10. Mai 1705 an Nikolaus Hain in Leutschau. Sign. IF/3.) „In dem Schwefel (NB: Das Wasser holen sie bei Leibitz her, wo ein Schwefelquell war!) habe etl. mal die Schenckel gewärmet u. Linderung des Krampfes auch Reißens empfunden: drum ich mehr Wasser bringen lassen u. auf die 6. mal ganz gebadet. Habe etl. Tage mich wol bewegen können, auch gar mich auf die Rohrwiese gewaget zu einer $^1/_2$ Stunde. Das bißherige trübe u. windige Wetter hat mir zwar etwas Unruhe verursachet, aber noch leidlich.“

XII. Blut und Wunden: Nasenbluten: 96. Tropfe etliche Tropfen frisch brunen *wasser* hinten in den Nacken wen die Naß bluttet es stillet sich (Nr. 14, S. 19^r). — 97. für das blutten der nasen. Neßl *wasser* in die ohren gethan vertreibt das blutten (Nr. 14, S. 51^v). — Blut stillen: 98. Blutt zu stillen Thue die schnupfen auß der lichtputz darauf es stillets gleich prob. est (Nr. 14, S. 19^v). — 99. für Wunden blutten. Weißes Viol Kraut, in die handt gehalten, Vertreibt das blutten der wunden, wie sehr sie auch blutten (Nr. 14, S. 55^v). — 100. Für das Zahn blutten. Allaun in dem Maul gerieben, undt alß dann mit rothen scharlach das maul gewischt. p e. (Nr. 14, S. 6^v). — Vergiftung: 101. Wañ einem biß auf den Todt mit gift vergeben were, wie ihm zu helfen. Nimb Eine Kröthe, reiße sie auf, nimb die lebern Von ihr, deñ eine jede Kröthe hat 2 lebern, lege sie alle beyde auf einen omeyßen haufen, welche die omeyßen am meisten bekriechen, die nimb, deñ sie ist die beste, hacke sie Klein, undt gib sie den Krancken heimlich in einer suppen zu eßen, daß ers nicht weiß, so wird er wieder gesundt (Nr. 14, S. 58^r). — Schnittwunden: 102. Auf geschnittene Wunden Ohren schmaltz aufgelegt heylet sehr wohl (Nr. 14, S. 9; ebda S. 19^v: mit geringen Abweichungen in der Schreibung). — 103, 104, 105. Wenn sich einer geschnitten hat. So tropfe Von den licht warmes Inslet darauf, und binde es mit einen fetzen über, oder lege ein Kruhm mit butter und Spinweben, oder aber ein schnittl Speck darüber es heilet wohl. p est (Nr. 14, S. 5^r). — Wunden: 106. Wen man in einen Nagl getretten hat. So lege nur ein dünn schnitl Speck darauf, es Ziehet wohl auß und heilet (Nr. 14, S. 6^v). — 107. Hasen Schmaltz Zeücht Dorn undt Spreißen auß gegen dem Schaden angestrichen (Nr. 40, S. 42). — 108, 109. Wunde so klein baldt Zu heilen. Thue saltz in die Wunden, oder Spinweben mit saltz hinein, so heilets baldt. p e. (Nr. 14, S. 12^r). — 110. Für eine Wund am leib. Krompholtz *öl* drein geschmieret, dienet sehr wohl dartzu, und heilet wohl, ist auch gutt für die filtz laüse (Nr. 14, S. 6). — 111. Ein wundt zu Versprechen. Sprich diese wort auff die Wundt; Xtus (= Christus) wardt gebohren, Xtus ward verlohren Xtus ward wieder funden, sein Heilig wunden in Gottes Nahmen. Sed Superstitiosum est (Nr. 40, S. 12^v). (NB: Dieses Rezept ist senkrecht, waagerecht und diagonal durchgestrichen.) — 112. Daß dir eine Wunde, sie sey wie sie wolle nicht wehe thue: [Daß dir eine Wunden nicht wehe thue, oder Faule, so spricht (!) dieß diamentrum täglich fünf mahl, und leg die hand auf den Schaden: Wulneribus qvinis, me subtrahere Criste ruinis: Vulnera qvinqve Dei sint medicina mei.] dieß Experiment hab ich aus den Praecantacionibus, Medicis Gordinii (?) et Pica . . . (?) (Nr. 35, S. 27^v u. 28^r. Dasselbe Mittel, in dem Umfang wie oben in Klammern, ebda S. 71^v, mit geringen Abweichungen in der Schreibung). — Nabel heilen: 113. den Nabl den Kindern einzuheilen. berenfett ein wenig auf den nabl gelegt, heilet in etlichen Tagen (Nr. 14, S. 27^r). — Bruch: 114. Weñ einem das gemächt größ (= krös?) ist. Gebehet brod mit einer Muskatnuß gerieben, und mit außgelaßenen bären schmaltz gutt begoßen, und morgens nüchtern gegeßen ist gutt für dem bruch (Nr. 14, S. 12^r). — Abgehen der Nägel: 115. Wen einen die Nägl an den fingern oder Zehen abgehen. So lege drauf hornsalbe von dem schmiedt, welche sie auf die Roß gebrauchen, solche salben frißt den alten Nagl hinweg, und läßt einen neüen wachsen, welche mir selbst geholfen. P. e. (Nr. 14, S. 6^r).

XIII. Fieber; Rose; Pest. Fieber: 116. Vor das Fieber. Eine rostige Pistohlen loßgeschoßen, nachmahlen *Weinessig* hineingoßen, darmit außgespühlet, hernach den

Essig außgetruncken, weñ einem das Fieber ankompt, undt die Pistohlen über sich geworfen hilfft gewiß (Nr. 14, S. 28ᵛ). — 117. Fürs fieber. Nimb 3. Wantzen und reib die wohl in einem geschirr mit dem finger, und gieß ein Ey schahl voll den besten *Wein*, und gibs dem Krancken zu trincken, alsobaldt, ehe ihm das fieber ankombt (Nr. 40, S. 23ʳ). — Rose: 118. Vor den Rothlauff oder Roße. Weitzen Mehl zwischen zwey zieglsteinen gerieben, und in einen saubern fetzen gewärmet, alß dañ aufgelegt, es vergehet. p. e. (Nr. 14, S. 5ᵛ). — 119, 120. Vor den rothlauf. mit einem Vespen Nest oder saden Baum gerauchert, heilet treflich (Nr. 14, S. 26ᵛ). — 120. für den Rothlauf Feuer mit einem *Feuer*stahl, auf einem *Feuer*stein auf die städt geschlagen, vergehet (Nr. 14, S. 25ʳ). — Pest: 121. für die Pest. Wasche dein Angesicht offt mit Urin, wie auch die hände, so wirstu mit Gottes hilf gesundt davon, welches ich von einen (!) bader gehöret hab, der schon 3. pesten überstanden hatt, und noch biß Dato bey leben ist. Pe. (Nr. 14, S. 63ᵛ). — 122. (Brief des Friedrich Korontzäy aus Bilitz vom 22. August 1710 an Augustin Schwab in Leutschau. Sign. IF 3.) „PS nachrichtlich melde das bey Jetzig Grasirenden Zeitten die angelika wurtzel sehr nützlich Zu gebrauchen sonderlich wan solche in bratwein (! = Branntwein) oder Wein geweichet liget, wo von man alle Tag ein gläsel einnehmen Kan, ist auf 24 Stundt bewehrt befunden worden."

XIV. Fallsucht; Krämpfe; Fraase: Die „schwere" Krankheit: 123. Vor die schwere Kranckheit Nimb Von einem Wolff das rechte Aug, Von einer Wölffin das linke Aug, laß dürr Werden, undt hengeß den Kranken an halß, und laß ihn ohngefehr $1/_4$ Jahr oder 10 Wochen Tragen, Undt das er sich nicht bade oder netze. Brauch den Mañ das reche (!), den Weib aber daß lincke aug. Probatum est (Nr. 19, S. 4ʳ). — 124. Wenn einer daß schwere Krankheit hat, so trincke er daß waßer gar auß, WaVon der Vogel Krumbschnabel gesoffen hat, so hilfts ihm, Vnd der Vogel muß sterben (Nr. 10, S. 3). — Krampf: 125. Vor dem Krampf Eine Junge Kroh bey hause aufgetzogen, alßdañ abgethan und geßen, dienet sehr wohl wieder dem Krampf (Nr. 14, S. 21ᵛ). — 126. für den Krampf. Nimb einen lindenbast, V. binde es über, es vergehet (Nr. 14, S. 54ʳ). — 127. Vor dem Krampf in füßen. leg Rettich in die Tschischmen und gehe drauff (Nr. 14, S. 13ʳ; Tschischmen = in der Zips bekannter Ausdruck für „Stiefel". Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. 15, 75: ungar. czizma). — Fraase: 128. Vor die fraß. Tauben gehirn eingegeben stillet gleich (Nr. 14, S. 24ʳ). — 129. Vor die Neigebornen Kinder Vor die fraß in erste badt rein zu legen Nihm eine lindene Kohl. auch Von einer alrup (Aalraupe?) in den Kop zu finden ist 2 st (= Stück) euer (= Eier) die nichm (!) auch darzu vnd stos sie Klein vnter ein ander dornach zine sie durch ein rompKa (= Sieb?). Vnd schit das in daß baht es hilft (Nr. 11, S. 1ᵛ).

XV. Müdigkeit: 130. Daß einer nicht müde wirdt, so thue Erlenlaub in die Schuhe (Nr. 10, S. 1).

XVI. Zeugung: geschlechtskrank: 131. für die Franzosen, nim̃ das weiße aus dem Hüñerkoth, dörre und stoße es zu Pulwer und streue es in den Schaden (Nr. 37, S. 5). — 132. für wehe Tag des mañes gliedts. Siedt fenchl Wurtzl in *Wein*, undt behe es darmit (Nr. 14, S. 53ᵛ). — impotent: 133. Zeuch einem Pfal herauß ein Eichenen, laß dem Harn hienein Vnd steck daß oberste zu unterst Wenn du nicht eheliche Werck Verrichten Kanst (Nr. 10, S. 3ᵛ). — 134. Neßel samen in Wein getruncken bringt die Verlohrene Natur deß Mannes glied wieder (Nr. 10, S. 3ʳ). — 135. Si Sponsus mejat per annulum Nuptialem, quod tunc liberetur à fascine (d. i. fascinatione „Beschreien") et Veneris impotentia, qvà à maleficiis (!) erat ligatus (Nr. 14, S. 16ᵛ). — 136. So ein Man von Einem bösen Weib bezaubert wirdt daß er seine manheit verleuret eine gutte Kunst. ℞ ein fed Kühl (= Federkiel) *und* ledige haselnuß darein ein worm loch ist, thue Queck*silber* drein mach das loch mit wachs tichte (= dicht) zu, leg es Vnt (= unter) das haubt Küßen, so wirdt dier geholfen (Nr. 18, S. 1ʳ). — hörig: 137. Wen ein Junger gesell buhlerischer weise bezaubert oder mit unordentlicher lieb gegen ein Weibsbildt entzündet währe. Mustu eine wieder deinen willen lieben, und ihr nachlaufen, so zeuch ein Neü paar Tschischmen (= Schuhe) an, gehe geschwind weit darinnen, daß die füße schwitzen darnach Zeuch den rechten schuch auß, und gieß bier oder wein darein, Thue darauß einen Trunck, so wirstu

ihr von stund an gram (Nr. 14, S. 18). — 138. Ein Mittl wieder unatürliche Liebe, so einem zu Zeiten von losen Huren gemacht wird [NB. hier wird das selbe Mittel wie unter 137 erwähnt, mit geringen Abweichungen in Text und Schreibung] ... so wirst du der von dir unatürlich geliebten Person von Stund an gram̄. Solches geschiehet auch, wenn man sich mit einem todten Zahn beräuchert (Nr. 36, S. 12). — Jungfernprobe: 139. Jungf-Zu erkennen. Nimb die galle von einen hasen und wirff sie in die Kanne, da sie draus Trincken soll, ist sie keine reine Jungf: so Thut sie baldt harnen (Nr. 14, S. 1). — Gebären: 140. Mit Zwiebl schalen gereüchert dienet, so ein Weib in der geburth arbeitet (Nr. 14, S. 26v). — Gebärmutter: 141, 142, 143. Wen einen die muter rihret so nichm (!) griene Petersilge pregelse in bomel vnd legeß auf den Leib. — Vor die rirung der muter. nichm eine bieber geil dran zu richen. — Nihm ein hand Vol hanff flachs flicht ein zoap (= Zopf) darfon. vnd lechges Vnter den Leib bindt dich zu (Nr. 11, S. 1). — 144. Vor die muter wen die fraun in den ~~Scheß~~ (= durchgestrichen!) 6 wochen liegen (?) So brauchet man dieses man noemp (! = nehme) die gute maliß (Melisse?) darzu auch die Karren bliedt (= Blüte) etwaß auch die Karren blum. blum. (!) auch die Kleinen weinperlein. vnd nichm wein darzu laß es mit ein ander sieden. vnd tring alle Tag darfon. eßist (!) hilft (Nr. 11, S. 2v).

XVII. Krankheit: Prognose: 145. Ob ein Krancker Mensch der Kranckheit genesen oder sterbe (!) werde. Nim ein wenig Speck, reibe des Krancken Fußsohlen damit, und würf den Speck für einen Hund, frist ihn der Hund, so ist ein Zeichen daß er wieder gesund wirdt, wo nicht, so stirbt er (Nr. 35, S. 30v).

B. Das Vieh.

I. Das Rindvieh. Hexenschutz: 146. Vor Hexerey. Nim alten Knoblauch, Dill und Wieder-Thon, stoße es wohl untereinander, und gib dem Vieh täglich davon zu lecken, dieses ist ein bewährt Mittel wieder die Hexerey (Nr. 4, S. 23). — Maul verletzt: 147. Were aber einen Stuckh Vieh sonsten daß Maul Verlötzt daß es nicht freßen Kunde so Nehme Tosten, Salbey, wögwardt, allaun jedes Nach Belieben, siethe es in waßer Vndt wasche den Vieh das Maul darmit aus (Nr. 1, S. 110). — Frosch im Maul: 148. Vor den Frosch in Maul. Wann ein Vieh den Frosch in Maul Hat, so Henckhet es den Kopff jederzeit Vnder sich, gayfert sehr Vndt frist nicht Erstlich Reybe den Vieh die zungen wohl Mit saltz. Hernach ziehe sie Heraus Vndt Besihe sie, so wirst Du Kleine Bläderlein Vndter derselben finden wie die Halbe Erbsen dieselbe öffne Vndt Reibe sie wider mit Saltz Vndt Ruße Vndt zertruckhe ihm ein Ey in den Halß, daß Thue des Tages 3 Mahl Vndt gib den Vieh gundel Röben Vnder den Futter zu freßen (Nr. 1, S. 110). — Würmer auf der Zunge: 149, 150,151. Wirm auff der zung. Streiche den Stuckh Vieh zu Nachts Honig auff die zungen, zu Morgen Strye (!) ein wenig saltz auff ein Rauches Brödt Vndt Laß daß Vieh Leckhen — oder Nihm ein Stuckh Von einen Neyen ziegl Vndt Reibe die zungen darmit, — oder Streiche selbe mit Heraus Hernach Bestreiche die zungen mit Brandtwein so Sterben sie alle wann sie Noch nicht gar Heraußen sein (Nr. 1, S. 110). — Verdauung: 152. Wann aber ein Vieh nichts verdauen Kann, so Nihm Laub von einen welschen Nus Baum Vndt ein wenig seyffen Vndt siethe es mit Laugen Vndt den Vieh 2 oder 3 gläsl Vol Eingeschütt dieses öffnet daß selbe Vndt Purgiert es (Nr. 1, S. 109). — Würmer: 153. Ein Mittel „für die würmer im leibe" ist nach Nr. 1, S. 112: gepulverte Meisterwurz, gebranntes „Hirsch Hor (!)" u. „Kreiden", jedes 1/2 Loth, unter einen „schoppen" Wein gemischt u. auf einmal eingeschüttet. — 154. Ein anderes Mittel nach Nr. 1, S. 112 verlangt: Schuhmacherschwärze 2 Glas voll, Baumöl 1 Glas voll, untereinander gemischt u. auf einmal eingeschüttet. — Darmgicht: 155, 156. Darmgicht des Rindviehes. waltt wickhen und siede sie in wasser und schütte es so warm als das Vieh erleiden kann einen schoppen darvon ein, samt 1 löffel voll gepulverten Kraut desselben. — oder nihm Eßig und Lösch einen Kliending Stahel 3 Mahl darin ab und gib dem Vieh im Trinkglas davon ein (Nr. 1, S. 112). — Durchfall: 157. gegen Durchfaal. gepulverte Haßen zäbffel+) 3 Teil, gebrannte Roß knochen 2 Teil, schuch sollen (= Sohlen) 1 Teil, mache alles zu Pulver, morgens

und abends davon 1 Löffel voll auf dem Futter geben (Nr. 1, S. 114;+) in Nr. 4, S. 8v ist angegeben: „Hasel-Zapffen, zerreibe sie, ...“). — verstopft: 158, 159, 160. Wann eine Kuh sich nicht verrichten kann: nihm Haßel wurtz, Brennößel samb den samen, nach belieben, siede es in genugsamen wasser und gib der Kuh davon zu trinken, — oder nihm die Mittern Rinden von apfel Baum mache sie zu Pulver und gib der Kuh 1 Löffel voll mit saltz und Kleien. — oder gib der Kuh 1 halb Löffel voll gepulverten schneckhen Hausel auf einer schniden Brodt Ein (Nr. 1, S. 115). — 161. Were aber ein Stuckh Vieh verstobet so Nihm ein Stuckh feysten Spöckh zerschneyde ihn Hernach siede solches Mit einen Maß wasser, Vndt alsdan selbiges den Vieh Eingeschütt, so warm alß es zu Erleyden ist, dieses Treibet alle Unreinigkeit auß den Vieh (Nr. 1, S. 109). — aufgelaufen: 162, 163. Wider daß auff blähen Nihm warmen sauKoth Thue ihn in ein Ey, zertruckhe es den Viech de Vich (!) in den Halß, — andere nehmen Thüriac überschmiren Ein Ey Vndt zertruckhen es den Viech in den Halß (Nr. 1, S. 109). — Harn verhalten: 164, 165, 166. Wenn ein Vieh nicht harnen kann: sithe Reinfaren mit wasser, nihm davon 1 schoppen und mit Krebsaugen ein geschüttet. — oder gib dem Vieh etliche lebendige Käfferlein so unter den alten Stockhen liegen oder auf den Mauren gefunden werden, man Heist sie Keller oder Mihl Eßel 1 Quindl unter obigen eingeschüttet. — Das Pulver von gebrannten jungen Haßen; davon $^1/_2$—1 ganzen Löffel voll ein solch Stück Vieh in Rheinfahren Brün eingeschüttet (Nr. 1, S. 114). — 167, 168. Vor die Harn windt. Nim epheu so an den Eich Baumen wachset, siethe den mit wasser, nim davon ein schoppen tue darzu gepulverte Lorbör 1 Loth und schütte es auf einmal ein. Dieses kann auch den Roßen gebrauchet werden. — Es kann auch ein Stück Vieh umgirtet werden Mit einen Riemen von Ebhey, hernach wann es ein Roß ist, kann obiger Burgier Tranckh gegeben werden (Nr. 1, S. 115). — Blutseichen: 169, 170. Wen̄ die Kuh Bluth harnet, so gib ihr Butter Milch ein, oder ihr eigenes Wasser (Nr. 37, S. 23). — 171. ... oder sieth Eichenes Laub so über winder gestanden Vndt Erdtbör Krauth Mit waßer, Vndt den Viech Eingeschüt Vndt solches nach Nothturft widerhohlet oder siehte es Vndt Laß daß Viech darob Trinckhen (Nr. 1, S. 113). — 172. Vor daß Blutt Harnen ... oder schütte einem Vich 1n seydl Von waßer so auff einen Eychenen Stockh Stehen Bleibt ein so Vergehet es (Nr. 1, S. 113). — Lungenfäule: 173, 174. „Zu Verhidung der Lungenfeule“ gibt man dem Vieh den Schwamm vom Lindenbaum zu trinken oder 2 mal wöchentlich alle Mahlzeiten eine Handvoll „wachalter aschen“ in den Hals (Nr. 1, S. 102). — Brand: 175. Der inerliche Brandt ... oder schütt einen (!) Stuckh Vieh ein Halb Maß oder Mehr Krauth Brih ein undt Bindt ihn den Kopf $^1/_4$ Stundt in die höhe schneyde Eines Halben finger Glied Lang in Beyde ohren undt in den schwantz undt Truckhe daß Blutt wohl Heraus so wirdt es Balt Bößer werden (Nr. 1, S. 108). — „Gilb“: 176, 177, 178. Für die „gilb“ des Rindviehs läßt man „Christwurtzel“ lecken, die vorher in Essig eingeweicht war, oder gibt $^1/_2$ Fingerlänge von dieser Wurzel ein, die vorher in Essig gelegen hat; — einem tragenden Vieh soll die Wurzel nicht eingegeben werden (Nr. 1, S. 111). — Blutumlauf: 179, 180. Vor daß gähe Bludt oder gewächsen des Rindviehes [NB.: eine Kuh verliert 1 Tag vorher die Milch u. geht schnell zugrunde; anfangs zittert ein solch befallenes Vieh.] Dießen zu Begegnen Nihme ein weidenes Riedlein umwickhle es mit einen Limplein. Hernach Bindes mit einen Faden an, daß es nicht Herunder gehet, undt fahre den Vieh einer spanen Lang darmit in die Nasen Hinein so wirdt daß Blut aus den Kopff Heraus Komen daß es wider Lufft Bekomt oder grible den Stuckh Viech nur Tief mit einen Finger in die Nasen Hinein daß das Blut Heraus gehet (Nr. 1, S. 109). — 181. Inerlich Kann folgens gebraucht werden Nehme ein Halb Maß wasser zerreibe frischen Küh Koth darein, undt schütte es den Vieh ein, dieses Burgirdt daß gestockhte geblütt aus den gedärm wann sich schon Einiges gesetzt Hette darin Vndt Kuhlet darneben (Nr. 1, S. 109). — kalben: 182. ... wann sie aber Kölbern sol Mach ihr eine subben Von ... abere Brodt Rinden Vndt Eingeschütt (Nr. 1, S. 115). — Füße erfroren: 183. Wann den Ochsen die Füße erfrohren sind, so sollst ihm den Fuß mit seinen alten Haaren waschen (Nr. 37, S. 22).

II. Pferd. Rotzkrankheit: 184, 185. Wann ein Roß Rotzig ist. Nim̄ Bohnen-Stroh, Verbrenne es Vor dem Roß, daß ihm der Dampff hinauff in die Nasen-Löcher gehe, hilff ihm dann mit einem Finger in der Nasen, daß es sich reinige. oder. Nim Pfeffer in einer Feder-Kiel, blase den dem Pferd in die Nase-Löcher (Nr. 4, S. 2). — 186, 187. Nim̄ junge hündlein die noch blind seyn, brenne die zu Pulwer in einem Neuen Topff, mache ihn mit einer Stürtze mäßig zu, wanns sie verbrand, so reibe alles zu Pulwer. Darnach nim̄ einen neuen Hopffen, Koche den in einen neuen Topff, thue ihn darnach in einen neuen Sack, thue dem Pferd das Maul darein, binde oben den Sack Zu, so wird der Broden den Pferd in halß gehen, wenn du das thust, so nim das Pulwer, und stoße es dem Pferde in die Naselöcher. Thue das einmal oder Zwey. Ist das Roß jung, so ist es bewährt, ist es alt, so währet es nur ein Jahr. — Oder. Gib demselben Pferd drey Tag nacheinander Rockene Kleien mit Essig befeichtet Zu freßen, und sonst nichts, das ist ein probirt Stückel (Nr. 4, S. 2^v). — 188. Gib ihm öffters Kraut- und Wurtzel Von Wegwarth Zu freßen (Nr. 4, S. 3^r). — Wunde: 189. Wen̄ ein Roß vernagelt wird und schwirdt. So nim Ruß auß der kau+) stoß den klein meng ihn unter Hönig bind es dem Roß auff es zeucht das ayter aus und heilet (Nr. 45, S. 11.+) = Kamin; in Leibitz: mundartlich: kau; in Wagendrüssel = de kā. Vgl. „Die Deutschen in der Slowakei . . .“ von E. Winter. Münster i. W. 1926, S. 76; und: XI. Bericht des Bayer.-Österr. Wb. für 1924, S. 13). — 190, 191. für Vernageln, ziehe den Nagel heraus und mache von Wegwartwurz einen Nagel und steck ihm ein anstatt den vorigen, oder lasse gepregelten+) Speck oder Schmeer mit Wachs vermischt darein (Nr. 37, S. 20.+) = ausgelassen; in Wagendrüssel = mundartlich: krę̄šln u. ausbrę̄gln; in Leibitz = prę̄gln). — 192. Ein Mittel mit dem „Klöden Stockh“ (= Klette); man tut ihn „Binden“ u. sagt eine „formil“ dazu. „Andere Binden den Klöden Stockh Vndt Heylen darmit die schaden, Ich wil dir auß Liebe Eine formil Hier Beybringen Vndt Beschreiben, Erstens Reinige den schaden wohl aus. Hernach gehe zu Einen Klödenstockh Nihm daß Krauth oben Bey den gibfel in die Linckhe Handt, Vndt in die Rechte Handt nihm einen Faden, Vndt windt ihm der Sohne (= Sonne) Nach. Vndt Bindt ihm Vmher Vndt Sprüch / Kleden Krauth in Meine Handt Nihm ich dich; Klöden Krauth mit dießen Faden Bindt ich dich, ich Heb dich, ich Heb dich Vndt Bindt Vndt Laß dich nicht gehen, Biß du den Helfest, Nehne daß Pferdt wie es Heist vor allen geschwillen Vndt geschwiren Vndt Behütest Vndt Heylest den Roß alles waß ihm schatt mag sein, an Leib Vndt an Leben Vndt wan der schaden auff den Buch oder Ruckhen were, sol der Kleden Stockh wohl oben gebunden werden, ist aber der schaden an Einen Huff, so Sol er wohl Vnden gebunden werden, Inzwischen wasche den Morgens Vndt abends Mit frischen Wasser aus Vndt Bestreiche den selben Mit Butter, Baumohl Vndt ein wenig saltz Vndereinander zerlaßen“ (Nr. 1, S. 94, vgl. HDA 4, 1529). — 193. Vor den tritt hat mich mein Vetter Conrad gelehrt. Nim weißen Hundsdreck gestoßen und in den tritt gestreyet es hilfft (Nr. 45, S. 48). — Ermüdung: 194. So ein pferd nicht leicht müde wird. Wen̄ man einem pferd die großen wolffszähne an den halß hänget, so laufts wohl V. wird nicht müde (Nr. 14, S. 60^r; dasselbe Mittel: Nr. 35, S. 70^v; Nr. 40, S. 21^v (= lateinisch!); dasselbe, mit Erwähnung des Plinius als Quelle: Nr. 35, S. 29$_-$; Nr. 57, S. 1^r). — scheuen: 195. Wan̄ ein Pferd überrütten, oder erschrickt auf allen Vieren. Nim ein Hembd Von einer Frauen, so ihre Monatliche Zeit darinne hat, legs in ein Scheffel Voll Waßer, laß 4. oder 5. Stunden darinne liegen, nim das Hembd wiederum heraus, laß das Pferd davon trincken, aber Von einer Jungfrauen ist es beßer (Nr. 4, S. 14^v).

III. Schwein. Vorbeugen: 196. Wen̄ die Schweine fallen und Kreppieren, soll man Wolfs und Fuchsfleisch in Stall annageln, daß soll gutt seyn (Nr. 35, S. 16^v; ebenso, mit geringen Abweichungen in der Schreibung: S. 64^v).

IV. Hühner. Pips: 197. Pips den Hünnern zu benehmen, man reibt ihnen die Zunge mit Knoblauch (Nr. 37, S. 36). — fangen: 198. Eine Kunst die Hüner bald zu ergreiffen, wan̄ man sie abthun will damit nicht groß geschrey werde. Tritt gerade unter die Stange, worauff die Hüner sitzen, und zünde eine Kertze und Schweffel an, so bald sie solchen subtilen Geruch empfinden, fallen sie herab, als dan̄ muß

man bald über sie Komen, sonst vergehet ihm der Thorl (!) und lauffen wieder davon (Nr. 35, S. 32r).

C. Ungeziefer.

Läuse vernichten: 199. Vor die mülben in den haren. Koche Jung Bier mit neüer ungesaltzener Butter, reibe wohl die Zipfl an den haren darmit, sie vergehen baldt darvon (Nr. 14, S. 10v). — 200. Schmiere dß har, wohl mit Zwiebl safft das vertreibt sie baldt. p e. (Nr. 14, S. 9v). — Schmiere den Kam, so offte du dich Kamen wilt, mit Zwiblsafft, Käme dich damit, sie vergehen (Nr. 14, S. 10v). — 201, 202. lege Hopfen auch Hopfenwurtzln in die lauge, es vertreibt die mülben. oder Streue weitzene Kleyen in die har, Tilgt auch die mülben (Nr. 14, S. 10). — 203. „Leyß der Roß“ man nehme „Buchenaschen und schweinen schmaltz“ jedes nach Belieben, mache eine Salbe daraus u. schmiere den Ort wohl damit, wo sich die Läuse am meisten aufhalten (Nr. 1, S. 98).

Breslau. Otto Marx.

Romreisen.

Ein Beitrag zum Alter unsrer Volksspiele.

In einer lateinischen Predigt des wortgewaltigen Franziskanermönches Berthold von Regensburg (gest. 1272) findet sich folgender offensichtlicher Hinweis auf einen deutschen Volksbrauch:

„Sed associant se illis, quorum pedes ad malum currunt contra consilium Salomonis Proverbia (1, 10): si te lactaverint peccatores, etc. Tales ludunt *der alten můter: ze Rom! ze Rom! ob got wil! ich da mit! ich da mit!*“

Und ebenso an andrer Stelle:

„Dic etiam, ut cantatur de antiqua matre: *ich da mit! ich da mit!*“[1])

Der Herausgeber Schönbach bemerkt dazu: „Über den Inhalt des Liedes kann ich höchstens die unsichere Vermutung wagen, daß es sich dabei um eine Wallfahrt handelte[2]).“ Schönbach denkt also an ein Volkslied vielleicht geistlicher Art, aber dem widerspricht die erste Stelle: *tales ludunt der alten můter*, wonach es sich vielmehr um ein Spiel handelt, ein „Spiel von der alten Mutter“. Wenn auch diese Stelle nicht klar sagt, von wem die deutschen Worte gesprochen wurden, so darf der zweite Beleg vielleicht doch so interpretiert werden, daß diese Worte von der „alten Mutter“ selbst gesprochen worden sind. Diese Ausrufe führen nun weiter: anscheinend handelt es sich um ein Spiel, bei dem eine alte Frau unbedingt mit nach Rom will. Aus der Heftigkeit ihres Auftretens, die sie sogar fluchen läßt: *ob got wil!*, läßt sich ferner schließen, daß ihrem Vorhaben Widerstand geleistet wird, und zwar von den anderen Teilnehmern der Reise. Mehr läßt sich aus den Belegen nicht gewinnen.

Aber diese kurzen Angaben genügen, um das von Bruder Berthold beschriebene Spiel zu identifizieren. Denn im Salzburger Land ist auch heute noch ein Spiel beliebt, das geradezu „Romreisen“ heißt und folgendermaßen aussieht[3]):

Die Darsteller sind ein Ehepaar und zwei andre Personen, die Frau ist, wie immer, ein verkleideter Mann. Der Ehemann kommt auf einem Schemel reitend zur Tür herein mit der Mitteilung, daß er nach Rom reise. Er frägt, wie weit er noch habe, und bekommt die verschiedensten, ganz unsinnigen Antworten. Indessen kommt auch das Weib in gleicher Weise

---

[1]) A. E. Schönbach, Zeugnisse Bertholds v. Regensburg zur Volkskunde, Wien 1900, S. 90 (Studien z. Gesch. d. altdt. Predigt H. 2, Sitzber. Wien Bd. 142).

[2]) Ebda.

[3]) K. Adrian, Von Salzburger Sitt' und Brauch, Wien 1924, S. 256f.

herein, frägt dasselbe und erkundigt sich, wie weit ihr Mann voraus sei. Nachdem auch sie auf die mannigfaltigste Art abgefertigt worden ist, reist sie weiter. Der Mann schaut öfter um und spricht laut bei sich selbst: „Da reist auch ein altes Weib nach Rom.“ Wie sie sich ihm nähert, erkennt er sie, ohne von ihrer Reise etwas zu wissen. Er fängt an zu schimpfen, schlägt auf sie los und jagt sie zurück zu den Kindern. Sie zieht bei der Tür hinaus, während sie fortwährend geprügelt wird. Dies wiederholt sich dreimal unter immer ärgerem Schreien, Schimpfen und Zuschlagen des Mannes. Er schreit, daß er nicht mehr daheim bleibe bei seinem Weibe, sie wiederum will von den Kindern nichts wissen, sondern nur ihm folgen. Das drittemal erschlägt er sie ganz. Zuerst jammert er, dann läßt er sie fortschaffen. Nun rutscht er auf seinem Schemel reitend von einem Weibsbild zum andern und hält ums Heiraten an. Endlich findet er eine und ladet alle zur Hochzeit ein. Der Tanz geht los, und man unterhält sich aufs beste; plötzlich erscheint sein totes Weib und rußt die zweite Frau ordentlich an. Dann geht der Tanz weiter.

In einem anderen Beleg vom Attersee, der 1934 aufgezeichnet wurde, wird der Dialog lebendiger geschildert. Er ruft: „I reit af Rom!“ und sie, ebenfalls auf einem Schemel ihm nachreitend, beteuert: „I reit a mit!“ Sie reiten nun im Kreise in der Stube herum, wobei diese Ausrufe ständig wiederholt werden, bis es zur obligaten Prügelei kommt[1]). Hier haben wir also auch die von Berthold erwähnten Worte der alten můter in wünschenswerter Deutlichkeit. Das „Romreisen“ scheint überdies nur eine Spezialität des Salzburger Landes und der an Salzburg angrenzenden Gegenden zu sein, denn anderswo heißt das Spiel „Kirtagreiten“, wobei ebenfalls der Ausruf der Frau: „I reit a mit!“ besonders vermerkt wird[2]); doch scheint das Spiel in Steiermark unbekannt gewesen zu sein, da sonst Schönbach als ausgezeichneter Kenner der grünen Mark sicher den Zusammenhang zwischen der Angabe Bertholds und dem heutigen Volksspiel schon entdeckt haben würde.

Auffällig aber ist, daß in der zweiten Belegstelle Bertholds vom Singen, und dazu noch vom Singen über die alte Mutter die Rede ist, denn hier widerspricht er seiner ersten Aussage. Wenn ich oben *de antiqua matre* als *ab antiqua matre* aufgefaßt habe, so ist dies freilich eine Konjektur, zu der das moderne „Romreisen“ berechtigt. Es ist aber die Frage, ob sich aus unserm Wissen über solche Volksspiele nicht eine ungezwungene Erklärung der Stelle finden läßt.

Zum Wesen solcher Spiele gehören Zuschauer. Deshalb werden sie vor allem bei festlichen Gelegenheiten, wie Hochzeiten oder Erntefesten[3]), vorgeführt, wobei dann meist die Zuschauer zu Mitspielern werden. Hier beim „Romreisen“ werden zum Schluß sogar mehrere Spielerinnen aus den Zuschauern gewonnen, woraus schon die weitgehende Anteilnahme aller am Geschehen erhellt. Wir wissen ferner, daß auch die Reigenspiele eigentlich keine Zuschauer, sondern nur Mitspieler und -sänger kannten, die sich um die Vorsänger gruppierten[4]). Ähnlich haben wir uns die Situation beim „Romreisen“ Bertholds vorzustellen. Denn es ist sehr gut möglich, daß die Worte der Ehefrau trotz aller Stegreifbildung gereimt waren, entsprechend der besonderen Vorliebe unserer Alpenbauern für alles Gereimte, die am deutlichsten in den Gassel- und Hochzeitsladerreimen zum Ausdruck kommt. Da nun das Spiel einen bestimmten Gang der Handlung vorschreibt, wobei dem Stegreifdichten eigentlich nur das retardierende Spannungsmoment zukommt, müssen auch bestimmte Wendungen gleichsam als Stichwort die Handlung jeweils wieder vorwärts treiben, Wendungen, die nach den Gesetzen primitiver Gemeinschaftslieder stereotyp sind

---

[1]) Das dt. Volkslied 38 (1936), 50; diesen Beleg verdanke ich der Güte John Meiers.

[2]) Fr. Kopp, Alpenländische Bauernspiele, Wien 1925, S. 83ff.; Das dt. Volkslied 36 (1934), 50 (aus Pottschach bei Neunkirchen südwestlich Wiener-Neustadt); auch diesen Beleg verdanke ich John Meier.

[3]) Adrian betont, daß das „Romreisen“ beim Abdreschtanz gespielt wurde, wie auch der Beleg vom Attersee 1934 bei einem „Maschintanz“ aufgezeichnet worden ist.

[4]) Vgl. die hübsche Schilderung eines mittelalterlichen Reigentanzes, Altdt. Blätter 1 (1836), 52f.

und als solche allen Teilnehmern geläufig sind. Zweifellos gehört dazu das: „Ich da mit! ich da mit!“, dessen erheiternde magische Kraft sogar so weit geht, daß die erschlagene Frau bei den Worten des Mannes: „I reit am Kirta!“ mit dem Ausruf: „I reit a mit!“ wieder zum Leben erwacht[1]). Wir können also mit einigem Recht vermuten, daß Berthold an dieser Stelle den Kehrreim der Zuschauer im Auge hatte, die mit Jubel in die mit boshafter Hartnäckigkeit immer wiederholten Worte des alten Weibes mit einstimmen: „Ich da mit! ich da mit!“ Denn zu dieser Rekonstruktion des möglichen Spielablaufs in alter Zeit treten nun beweisend die Schilderungen aus unseren Tagen. Ausdrücklich wird nämlich betont, daß „Romreisen“ wie „Kirtagreiten“ als Volkstänze und Tanzlieder aufgefaßt werden[2]), wozu die Art des Spieles selbst keinerlei Anhaltspunkte mehr bietet. Es müssen sich also in der Volksüberlieferung Erinnerungen an die einst entwickeltere Form erhalten haben, wie wir sie oben zu rekonstruieren versucht haben. Es ist dies wieder ein schöner Beleg für den alten Erfahrungssatz, daß sich Namen oft länger halten als die durch sie bezeichneten Formen, genau wie Brauch und Sitte den Glauben überleben.

Dieser an sich unbedeutende Fund erhält sein Gewicht durch den sicheren Beweis, daß sich selbst solche Nebensächlichkeiten des bäuerlichen Brauchtums bis in Kleinigkeiten hinein unverändert durch die Jahrhunderte erhalten haben, ein Umstand, den man zwar nach Analogie des Kinderspiels[3]) vermuten, bisher aber nicht beweisen konnte.

In auffälligem Maße vereinigt unser Spiel eine Fülle von Möglichkeiten zur Ausweitung als dramatische Posse, wie dies auch bei der Schilderung des „Kirtagreitens“ zum Ausdruck kommt, wo lustige Wechselreden zwischen Darstellern und Zuschauern, zwischen Mann und Frau, scheinbarer Totschlag und unerwartete Wiederbelebung, endlicher Totschlag und heiteres Hochzeitsfest mit Parodie der kirchlichen Formen in bunter Folge abwechseln. Da alles aus dem Stegreif gesprochen wird, können Humor und Mutterwitz, die ja unseren Gebirglern wirklich nicht fehlen, so recht zur Geltung kommen. Dies wird auch vor 700 Jahren nicht anders gewesen sein: das können wir schon daraus schließen, daß Berthold gegen dies Spiel polemisiert.

Diese im Augenblick aus Witz und Laune froh gestimmter Menschen geborenen dramatischen Possen entziehen sich freilich der schriftlichen Fixierung und lassen sich nur durch einen glücklichen Zufall wie hier erschließen. Ihre Unbekanntheit führt aber immer wieder dazu, bei solchen Volksspielen ein Übermaß fremder Einflüsse anzunehmen oder gar hinter jedem harmlosen Scherz „kultische Spiele“, und dann wohl noch gar von „Männerbünden“ agiert, als Grundlage zu wittern. Aber die Volkskunde hat es nicht mit einem blutleeren abstrakten Begriff, sondern mit höchst lebendigen Menschen und ihren Äußerungen zu tun. Es würde der Wirklichkeit nur näher kommen, wenn die bei den ursprünglich wirklich kultischen Volksaufzügen, wie Schimmelreiter, Brechelbrautritter, Krippen- und Dreikönigsspiel usw., in prächtigste Erscheinung tretende angeborene Liebe und Neigung zur dramatischen Ausweitung als „Spiel“ stärker in Rechnung gesetzt würde, als dies bisher gemeiniglich geschieht, denn daß sie auch vor Jahrhunderten in gleicher Wirksamkeit wie auch heute noch lebendig war, kann uns das „Romreisen“ Bertholds von Regensburg lehren.

Köln a. Rh. Hansjörg Koch.

[Verwandt ist das verbreitete Kinderspiel: ‘Wir reisen nach Jerusalem, und wer will mit? Dem geb ich einen Schlag beim Kopf, und der soll mit’ (Böhme, Kinderlied und Kinderspiel 1897 S. 675 Nr. 621). Modernisiert ZVfVk. 18, 42 u. 270: ‘Wir reisen nach der Stadt Berlin, wer reist mit? Es kost ja nur ein Silbergroschen, wer reist mit?’ Weitere Nachweise bei J. Lewalter, Kinderlied und Kinderspiel, 1911—14, S. 406 Nr. 986; Kristensen, Danske Börnerin 1896 S. 200: ‘At rejse til Jerusalem’. — J. B.]

---

[1]) Kopp a. a. O. S. 84. [2]) Das dt. Volkslied 36 (1934), 50 und 38 (1936), 50.
[3]) I. A. Zingerle, Das dt. Kinderspiel im Mittelalter ², Innsbruck 1873.

Buchstabenzahlenmagie im zweiten Merseburger Zauberspruch und im Heliand.

Eine Buchstabenzahlenmagie hat unlängst der Norweger Magnus Olsen in Oslo in zwei Skaldenstrophen nachgewiesen. In Runenschrift der Inschriften übertragen ist jede der Hälften der Strophen aus 72 Zeichen zusammengesetzt, wie Olsen in dem fünften Bande der norwegischen Zeitschrift „Edda" ausführlich dargelegt hat. Jan de Vries (Leiden), dem ich diese Mitteilung verdanke, äußert sich in seinem Buch „Die Welt der Germanen" (übersetzt von Dülberg) S. 198f. folgendermaßen darüber: „Was die Magie forderte, kam der Kunst zugute. Uns sind Strophen überliefert, in der kunstvollen Art der Skalden gedichtet, unter überreichlicher Verwendung des Stabreims und des Binnenreims . . ., unnachahmliche Prunkstücke . . . Aber um wieviel mehr steigt unsere Bewunderung, wenn wir bemerken, daß diese Strophen außerdem, was die Zahl der Buchstaben anbetrifft, genau nach bestimmten heiligen Zahlen ausgerechnet sind."

Eine wenn auch nur entfernt damit zu vergleichende Buchstabenzahlenmagie glaube ich nun im 2. Merseburger Zauberspruch und im Heliand entdeckt zu haben. Zugrunde liegt die potenzierte magische Dreizahl. Der Spruch besteht aus 9 (3×3) Langzeilen, deren drittletzte allerdings nur zur Hälfte vorliegt, und die erste und die letzte Langzeile haben $3 \times 3 \times 3$, also 27 Buchstaben. Das doppelte u in Uuodan ist natürlich als 2 Buchstaben zu zählen. Die Zahl 9 wurde als Verstärkung des in der 3 liegenden mystischen Elements gedacht und galt als „Vollendungszahl" (vgl. Endres, Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker, Zürich und Leipzig 1935, S. 131)[1]). Der Zauberspruch ist so durch Vers- und Buchstabenzahl magisch geschlossen. Nebenbei bemerke ich, daß durch den Zwang der Buchstabenzahl im 1. Verse sich am besten in dem schon so vielfach besprochenen Phol die Schreibung p mit übergeschriebenem h an Stelle des durch die Alliteration verlangten v erklärt.

Seltsamerweise scheint auch im Heliand die Magie oder Mystik mit der potenzierten heiligen 3 eine Rolle zu spielen. Im 1. Abschnitt (Fitte) des Heliand findet sich bis Vers 64 nur eine Langzeile mit der Buchstabenzahl 27, nämlich die 27te. Im Cottonianus[2]), der hier allein vorliegt (so bei Sievers und Behaghel), hat der 27. Vers allerdings 28 Buchstaben, weil „eftho" geschrieben ist, wo der Monacensis „efđo" gezeigt haben würde (so bei M. Heyne). Der Schreiber von C hatte von der Zahlenmagie, die dem Original eigen war, kein Bewußtsein. Jene Langzeile beginnt mit dem Worte „drohtin", wohl nicht ohne Absicht, da die Gestalt des Herrn im Mittelpunkt der ganzen Dichtung steht.

Aber noch nicht genug damit. Auch im 27. der Abschnitte, die im Cottonianus „durch Absätze, größere Anfangsbuchstaben und durch fortlaufende Zählung bezeichnet und wohl schon dem Urtext zuzuweisen sind" (Behaghel, Heliand und

---

[1]) Wenn man mit Möller (vgl. Steinmeyer, „Die kleineren ahd. Sprachdenkmäler", 1916, S. 365) den Halbvers „sose lidirenki" mit dem vorhergehenden Vers verbindet, hätte der Zauberspruch allerdings nur 8 Verse. Dieser Verbindung kann ich mit den meisten Erklärern nicht beipflichten, wenn auch den von Feußner und Zacher versuchten Ergänzungen des Halbverses nicht beizustimmen ist. Vielleicht hat gerade die durch den Zauber geforderte 3×3-Zahl der Verse und der Zwang der Buchstabenzahl des letzten Verses bewirkt, daß dieser Halbvers (Steinmeyer nennt ihn Geleit), der wegen der festen uralten Zauberformel der beiden letzten Verse schwerlich verlängert werden konnte, stehen blieb. Aus der Handschrift, die ja in fortlaufenden Zeilen geschrieben ist, läßt sich für die Versabteilung nichts ersehen. Aber selbst wenn man die 3×3-Zahl der Verse nicht anerkennen wollte, bliebe die Buchstabenzahl des ersten und letzten Verses $3 \times 3 \times 3$ merkwürdig genug.

[2]) Cottonianus (C) und Monacensis (M) sind, von Bruchstücken abgesehen, die beiden Handschriften des Heliand.

Genesis, 4. (5.) Aufl. 1933, S. XIII und Germania 31, 377f.), hat die 27. Langzeile (vorher keine andere) 27 Buchstaben, so wie ich oben an dem ersten Abschnitt des Heliand gezeigt habe.

Der 26. Abschnitt gehört zu denjenigen, die „mit einer allgemeinen Betrachtung ausklingen" (Behaghel, Germania 31, 378). Er endet mit dem Halbvers 2231a: „an is uuord endi an is uuerc." Der hiermit nur durch Alliteration verbundene Halbvers 2231b: „Thuo uuas thar uuerodes sô filo" leitet den 27. Abschnitt ein. Dieser Halbvers kann als solcher bei der Zählung der Langzeilen des 27. Abschnittes natürlich nicht mitgerechnet werden.

Die Zahlenmystik mit der heiligen 3 betrifft auch noch andere Abschnitte. Eine magisch-mystische Zahl ist die 33. Sie gilt, wie die 9 als Zahl der Vollendung. 33 Jahre lebte Jesus (nach dem Johannes-Ev.), 33 Jahre regierte David, Dante hat seine „Divina Commedia" in 3 Teile zu je 33 Gesängen eingeteilt usw. Vgl. Endres a. a. O. S. 168. Im 33.[1]) Abschnitt des Heliand hat die 33. Langzeile 33 Buchstaben[2]). Dieser Abschnitt hat zudem 99, also 3 × 33 Langzeilen. Das kann doch gewiß nicht Zufall sein. Auch daß im 9., also 3 × 3., Abschnitt die 3 × 3. Langzeile 33 Buchstaben hat, möchte ich ebensowenig für Zufall halten, wie daß im 3. Abschnitt der 3 × 3. Vers 3 × 3 × 3 Buchstaben aufweist. Überall liegt hier die mystische 3 in mystischen Mehrheiten vor.

Die besonders im Hinblick auf den Segen der Trierer Handschrift 40 viel erörterte Frage, ob der 2. Merseburger Zauberspruch (d. h. sein epischer Teil) heidnischen oder christlichen Ursprungs ist[3]), wird durch die Aufdeckung der Buchstabenmagie nicht geklärt. Die 3 galt dem heidnischen Germanen wie dem Christen als heilig, letzterem freilich in weit höherem Grade. Auf christlichen Ursprung scheint mir auch ein neutestamentliches Motiv hinzudeuten. Wie es den weiblichen Gottheiten im Zauberspruch nicht gelingt, den verrenkten Pferdefuß zu heilen, und erst Wodan die Heilung ausführt, so vermögen die Jünger Jesu nicht einen Epileptiker zu heilen, was erst Jesus selbst durch sein Wort zustande bringt (Matth. 17, 16ff.). Daß im Heliand die christliche Bedeutung der Dreizahl allein in Betracht kommt, halte ich für selbstverständlich. — Zum Schluß spreche ich den Universitätsprofessoren Jan de Vries (Leiden) und E. Mogk (Leipzig) sowie meinem Freunde Prof. Dr. Paul Klemenz (Breslau) für freundliche Mitteilungen meinen Dank aus.

Glogau. Otto Warnatsch.

Vom Butz und Bitzel.

Der volkläufige Sprachgebrauch kennt die Wendung: „Mi(ch) hat da Bitzl packt", d. h. „mich hat der Jähzorn erfaßt". Sehr anschaulich auch: „Der Bizl rent eam aufi" (Heimatgaue 1, 278). Ein bitzliger Mensch, in Oberösterreich „ein Bitzhaferl", ist also ein aufbrausender Mensch, der in der Steiermark kurz ein „Bitzel"

---

[1]) Bei Behaghel, nach dem ich zitiere, ist S. 95 XXVIII Druckfehler für XXXIII.

[2]) Vorher hat in diesem Abschnitt kein Vers diese Buchstabenzahl, wenn im V. 2705 mit Heyne und Wackernagel Erodes, das auch durch die Alliteration gefordert ist, statt Herodes geschrieben oder Herodes an das Ende des vorhergehenden Verses gesetzt wird. Die Schreibung Erodes findet sich sehr oft in C (so Vers 60, 71, 548, 716, 772), während M immer Herodes aufweist. Nach dem 33. Vers findet sich eine Anzahl von Versen mit 33 Buchstaben (V. 2755, 2764, 2794, 2795).

[3]) Vgl. Roth und Schröder, ZfdA. 52, 169ff.; Braune, PBB 36, 551ff.; Siebs, Gesch. d. Dt. Lit. bis z. Me. d. 11. Jahrh. 1920 S. 50; K. Krohn, Götting. Gel. Anz. 174, 213ff.; H. Gering, ZfdPh. 26, 145ff., 462ff. Nach E. Mogk ist auf Grund der Untersuchungen von F. Ohrt und Christiansen (Anz. f. d. A. 43, 37f.) an dem antik-christlichen Ursprung des epischen Teiles des 2. Merseburger Zauberspruches allerdings nicht zu zweifeln.

genannt wird (Unger-Khull, Steir. Wb.). Nach Schmeller (Bayr. Wb. 1, 315) empfindet man „den Bitzel auch in den Extremitäten, als Zehen, Fingern, besonders wenn man aus heftiger Kälte schnell in die Wärme kommt". Drum heißt es auch: „D Finger bitzln mer alle" (ebda 1, 315). Dazu werden wir die steirischen Ausdrücke „Bitz" (Anschwellung, Stümpfchen, männliches Glied) und „bitzerlig" (voll kleiner Geschwüre) wohl auch berücksichtigen müssen. Da nun weiter Bitzel auch Eiter- oder Hitzblase und Brustwarze bedeutet [Chr. Reuter, Schelmuffsky 1696 S. 36: ein klein Kind an der Mutter Pietze], so erscheint der Zusammenhang auf der Linie Eiterbeule, Brustwarze, männliches Glied, demnach im Bereiche der Schwellungsmöglichkeit, gegeben (vgl. auch Kluge, Wb.[10] „blasen").

In nächster sprachlicher Verwandtschaft steht Butz, Umlautstand Bitz (Butz-i). Jedermann kennt den Butz mindestens in der Gestalt des Wachmanns oder Kinderschrecks schlankweg. Im Saargebiet zieht am Kindertag der „Butzemann" auf. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (HDA) (1, 1763ff.) verzeichnet unter Butz: „1. Schreckgestalt, Kobold, in den Alpenländern für alle Arten Gespenster usw. 2. Auch die den Butz darstellende vermummte Person (vgl. Butzenlaufen). 3. Butz oder Bitzele ist das (vom Butz gebrachte?) im Wachstum zurückgebliebene Kind oder Tier und das Hautknötchen (Pustel), das von einem Butz angeblasen wird (nach Höfler, Krankheitsnamenbuch S. 87), und der verhärtete Nasenschleim."

Auch Butzen oder Botzen mit der Bedeutung Knospe, verdickte Stelle beim Kerzendocht, Kerngehäuse (auch „Putz"), ferner Putzen „Klümpchen, knotige Haut usw., zurückgebliebenes Tier", müssen angeführt werden. Fassen wir in diesem Zusammenhang die Bedeutung Knospe genauer ins Auge, so werden wir das Treibende, Schwellende, Leben und Wachstum Zeigende als grundlegend annehmen dürfen, ähnlich wie bei der Bedeutung Kerngehäuse, das ja die Keimanlage vorstellt, den Lebensmittelpunkt, der neues Leben, neues Wachstum weitergibt (eine andere Erklärung im Sinne von „Opfer an den Butz" versucht HDA 5, 1806). Und bei der Knotenstelle im Docht finden wir endlich als letzte Grundlage jenes Ursächliche, das dem Licht die flackernde Bewegung verleiht, also Leben und Veränderung gibt; übrigens wirkt das Vorhandensein eines Lichtbutzens nicht selten ebenso wie ein leichtes Blasen auf die Flamme. Die Etymologie von Eiter, das mit griechischem oidao (οἰδάω) zusammengeht und auf Schwellung und Anwachsen als letzten Sinn hinführt, nächstverwandt mit Eiss „Eitergeschwulst", bietet einen wertvollen Anhaltspunkt.

Hier muß ich nun die Beziehungen zwischen blasen und Blatter (Pocke) näher beleuchten. Die urplötzlich auffahrende Blatternblase mit ihrer unheimlichen Ansteckungsgefahr, insbesondere bei den richtigen Pocken, galt ja von jeher als dämonische Auswirkung. Wir stehen damit vor der uralten Anschauung, daß gewisse Krankheiten durch Blasen mitgeteilt, demnach angeblasen werden können. (Die neue Erkenntnis von der „Tröpfcheninvasion" mag so rückwirkend den Aberglauben teilweise rechtfertigen. Die etymologische Zusammengehörigkeit von Blasen und Blatter, bhlē „schwellen", blā „blähen, flare", ist ja gegeben.) Es sei hier unter anderm besonders auf den Volksglauben hingewiesen, der schon den Römern bekannt war, daß das Wiesel durch sein Blasen (Anblasen) dem Menschen gefährlich werden könne. Ganz besonders aber sollte dieses Anblasen Pusteln und Eiterblasen erzeugen. Auch das wilde Heer vermag durch Anblasen verschiedene Krankheiten zu erregen, unter anderm eben auch Schwellungen (HDA 5, 1803); auch der Mumps kann durch Anblasen entfacht werden (ebda 5, 1806). Von anderen Krankheiten, die durch Blasen erzeugt werden, erwähne ich nur den Pferderauschbrand, den nach der Volksmeinung ein blasender Wurm verursacht (Höfler, Krankheitsnamenbuch S. 823); auch der Lügner bekommt Blasen auf der Zunge (Jungbauer, Volksmedizin S. 35). Hexen töten sogar durch ihr Anblasen (Progr. d. St. Gymn. Salzburg 1934, 25). Es können aber durch Blasen auch Krankheiten übertragen werden, so daß sie der Anblasende verliert (Wuttke § 599ff.), insbesondere Fieber, das man in ein Baumloch hineinhaucht und dann verpflockt (ebda

§ 491) oder in einen Maulwurfhaufen hineinbläst (§ 493); ähnlich bei Zahnschmerzen (§ 496). Schließlich sei eine dritte Bedeutung des Blasens bei Krankheiten erwähnt: Blasen heilt auch! Gegen „Blattern" im Auge hilft der Segenspruch „Unseres Herrgotts sein Atem vertreibt deine Blattern" (Wuttke § 229, Jungbauer S. 117) oder eine Besprechung im Verein mit Hauchen (§ 525; vgl. Jungbauer S. 106 = Höhn, Volksheilkunde S. 78). Hier treffen wir also sogar das Blasen in Verbindung mit der Blatter(nblase), wenn auch im rückläufigen Sinne. Die Brandblasen werden im Volke immer noch durch kräftiges Blasen und Pusten behandelt. Wenn auch die dadurch erzeugte Kühlung einigermaßen schmerzlindernd wirkt, so darf man doch dabei die abergläubische Beziehung zwischen blasen und Blase nicht übersehen. Und ähnlich können noch verschiedene Leiden durch Blasen gelindert oder geheilt (Wuttke § 467), Entwicklungen gefördert (§§ 599. 606) oder Unheil abgewendet werden (§ 373. 458; vgl. die Zauberer, die durch ihren Anhauch Heilung bringen, HDA 6, 1302f.; Jungbauer S. 66). Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang endlich auch der Glaube, daß eine über dem Stall aufgehängte Dreißgenkröte eine sich nähernde giftige Krankheit dadurch anzeigt, daß sie anschwillt (Karpf, Wörter und Sachen 5, 109); vermag doch sonst auch umgekehrt die Kröte durch ihren Anhauch Krankheiten zu erzeugen! Für diese Zusammenhänge wichtig ist, daß im Volksglauben Wasser, in dem Eier gekocht wurden, an den Händen Warzen oder Geschwüre erzeugt (Wirkung des Sinnbildes alles Werdens und Wachsens, Wuttke § 513), daß aber umgekehrt wieder Eier Beulen heilen (Wuttke § 519).

Wenn durch Anblasen Krankheiten zum Verschwinden gebracht werden können, so ist der Zusammenhang wohl so gegeben, daß dieselbe Ursache, die das Leiden gebracht hat, es auch wieder zu vertreiben vermag; immer wieder dasselbe Bild: Dämon wird durch Dämon verscheucht.

Ich fasse zusammen:

Das Wort Butz wurde verschiedentlich abgeleitet, so von obd. ndd. butte „Klotz, kleines Wesen" oder von mhd. bôzen „stoßen, klopfen" (Klopfgeist). Erinnern wir uns aber an den bei uns üblichen schallnachahmenden Ausdruck, mit dem Blasen und Pusten gezeichnet wird, nämlich „bhu" oder „phu", so könnte der Bezeichnung Butz wohl mit großer Wahrscheinlichkeit Lautnachahmung zugrunde liegen. Wir brauchen ja nur an gleichlaufende Wortbildungen zu denken, etwa an sutzeln, das nach dem Geräusch der Saugtätigkeit gebildet erscheint; bezeichnenderweise wird in der Volksheilkunde das Sutzeln (saugen) mit Blasen zusammen verwendet (Jungbauer S. 117). Oder wir denken an „kutz" (vgl. sich verkutzen), das man den Kindern gegenüber gebraucht, die sich eben verkutzt haben, und das offenbar vom schallnachahmenden hustenden „khu" genommen ist. Hält man sich dann noch butzen = turgere und butzendig = turgidus (Schmeller 1, 31f.) vor Augen, so dürfte eine Erklärung butz = der Bhutzende, der Blasende, nicht allzu gewagt erscheinen. Eine willkommene Stützung bietet uns noch die Ableitung des lateinischen Wortes pustula „Blase, Bläschen". Nach Walde (Etym. Wb.[2] S. 626) geht die pustula auf die Schallnachahmungswurzel pu-, phu- zurück, mit der pusten und blasen versinnbildlicht wird. Hier wäre noch griech. pyon, lat. pus „Eiter" heranzuziehen, so daß wir auf dieser Linie wiederum die Beziehung Eiter — Pustel — Schwellung gegeben sehen. Wenn also Butz und Bitzel, wie eingangs gezeigt, Eiterblase und Schwellung samt Zusammenhang besagen, so kann nach der üblichen Gleichung: „Dämonenname = Name der durch ihn erzeugten Krankheit" der Butz jener Dämon sein, der durch sein „phu", sein Anpusten oder Anblasen, eben Pusteln und Blasen oder Wachstumsmängel verursacht. Daher „haben" in Kärnten Kinder, die nicht wachsen, „den Putz" (Graber, Kärntn. Volksleben, S. 434). Überaus wertvoll erscheint mir, daß auch Puppe mit pupa (Mädchen) zusammengebracht wird (Walde, a. a. O. S. 625) und die Wurzel selbst auf den Schnalzlaut beim Saugen zurückgeführt wird (vgl. Buben „mammae"). Popper oder Popperl (als Verkleinerung für Hitzblase) bedeutet auch einen kleinen Menschen oder ein Kind, Popper auch Puppe. Puppe und Dämon aber gingen von

jeher eng verbunden zusammen (vgl. Webinger, Zs. f. ö. Volksk. 31, 87). Die heute noch vorzüglich geltende Bedeutung von Butz = Schreckgestalt überhaupt ist natürlich als erweiterter Gebrauch aufzufassen: der Sonderdämon wurde zum allgemeinen. Geht doch auch der geschichtliche Weg von der Seelenmaske über die verschiedenen anderen Masken schließlich zur komischen Maske und zum Kinderschreck (vgl. HDA 5, 176).

Graz. Alfred Webinger.

Zu „Balz“ und „balzen“.

Hat das Wort „Balz“ seinen Ursprung im Rahmen des Gesichts- oder in dem des Gehörsinnes?

Eine Anzahl von Forschern meint, der Ausdruck balzen sei nach dem Ruf gebildet; so schon Adelung (Wb.[2] 1793), wobei er balzen als „z-Bildung“ in Zusammenhang mit bellen, Ball, Boll anspricht. Adelung kann besonders darauf verweisen, daß man in einzelnen Gegenden auch von der Katze balzen sagt (so H. v. Kleist) und der Kater Bolz heißt. Diese Anschauung hat gewiß einiges für sich. Stellen wir balzen zu Ball und bellen, so hätten wir den Anstoß zu dieser Bildung von der Sonderbedeutung „Ball = Anschlag der Jagdhunde“ zu holen. Dann wäre Ball gleich Beller, Bellaut, gleichsam geballter Laut. Auch ein Verwandtschaftsverhältnis zu Bulle (Stier) und bullen (böl-ken = brummen) könnte sich ergeben. Es läge ja wirklich nahe, daß balzen aus einer lautnachahmenden Wurzel abgeleitet ist, da es ja stets nur von Wild und Getier gebraucht wird, das sich zur Zeit der Regsamkeit des Geschlechtstriebes vor allem stimmlich bemerkbar macht. So konnte balzen eben auch für den Kater verwendet werden (Bolz = der Balzende) wie für den Hirsch („Hirschbalz“ noch im 15. Jahrhundert in Hessen, vgl. Teuthonista 2, 317 und Laudan, Beiträge zur Geschichte der Jagd S. 79). Bezeichnenderweise ist ja auch Brunft nicht zu brennen, sondern zu brummen zu stellen. Auch hierin wären wir gleichlaufend. Ferner mag noch auf die Gleichungen „schnellen, Schnalle, schnalzen“ und „hell, Hall, hallezn (mundartlich)“ verwiesen werden; ursprünglich gehörte ja hell bekanntlich dem Gehörsinn zu.

Von lautnachahmender Grundlage geht auch Kluge in seinem Etymol. Wörterbuch[10] (1924) aus, wenn er ein althochdeutsches Wort „balp-zon“ und eine Verbindung zum lateinischen balbutire = zwitschern annimmt. Die gleichwertig vorkommenden Formen balzen, falzen und pfalzen stören einander gar nicht, wenn man dazu hält etwa Zwiebel und Zwiefel, farzen und pfarzen, Funze und Pfunze, flodern, flattern und blettern.

Bei dieser Gelegenheit muß auch das steirische Klocken (Unger-Khull, Steir. Wb.) angezogen werden, denn dieses örtlich beschränkte Wort für balzen überhaupt greift ja wiederum offenbar einen Laut als Anregung auf, diesmal im besonderen den des sog. Knappens, das einem Schlagen (= Klocken) recht ähnlich klingt.

Eine andere Meinung, die Schröder (Zs. f. dt. Philol. 38, 521) vertritt, stellt balzen zur germanischen Wurzel „belt“ (= klopfen, schlagen, hämmern), falz aber zur germ. Wurzel „felt“, einer Nebenform zu belt, wozu sich althochd. anafalz „Amboß“ ergibt. Als dazu gehörig fände sich weiter, diesmal von anderem Standpunkt, bolz „Kater“ und bolzen „sich begatten“ (von Katzen); Schröder verbindet ferner auch das obengenannte steirische Klocken und erinnert an den Klöckel, den eisernen Hammer. Bei dieser Reihe ist nun natürlich nicht an einen Laut zu denken, vielmehr an Bewegung („hämmern“). Recht gut passen nun (ebenfalls erotisch verwendet) Knallen und Schnalzen (für den Geschlechtsakt vom Standpunkt des Mannes) und ähnlich die Ausdrücke pumpern und klopfen. Nach Schröder ist balzen keine sog. z-Ableitung, sondern das Z müßte aus germ. stammhaftem T entstanden sein. Grimms falz „Schlag, Stoß, Fuge, Spalt“ (Wb. 3, 1302) und valz, mhd. „Waldhühnerbegattung“ müßten eigentlich erst vom Zeitwort bal-zen abgeleitet

werden, und falten wäre dann lediglich durch den Stimmungswert verschieden von falzen.

Eine dritte Möglichkeit bietet sich, wenn man das schweizerische Balzen heranzieht, das so viel besagt wie „einen handgreiflich plagen, ihn im Scherz herumzerren". Wir stehen damit vor dem schon im althochdeutschen Sprachgut vorhandenen „balz", das lateinischem cirrus oder coma, also „Schopf, Zopf, Federbüschel auf dem Vogelkopf" gleichkommt. Hierbei könnte auch an den bereits erwähnten Stamm ball „Rundung" gedacht werden, natürlich diesmal nicht im Sinne von gerundetem Laut, sondern nur vom Standpunkt des Gesichtssinnes aus. Im Mittelhochdeutschen erscheint balzer als Schopf, balzieren als „Haar kämmen oder kräuseln". Im Österreichischen bedeutet Balzer ein unruhiges Kind, doch ist recht wohl ein Zusammenhang mit dem schweizerischen Balzen möglich, eher noch als mit dem von Balthasar herkommenden anderen „Balzer" (Balthser). Hier sind aber auch die Ausdrücke krollen und krolzen für Auer- und Birkhahnbalzen unterzubringen. Dabei darf nur eben nicht an Lautnachahmung gedacht werden, sondern an „krolle" im Sinne von Locke, gekraustes Haar (vgl. krollig „kraus", krill „Windung"). Für diese dritte Gruppe liegt aber nun besonders nahe ein Hinweis auf das Wort filzen, das unter anderm in den Alpenländern sowohl „einen herumzerren" als auch „eine Weibsperson geschlechtlich gebrauchen" bedeutet. Eine ganz vortreffliche sprachliche Parallele, da Filz zunächst auch dichtes Haar oder dichte Wolle besagt. Sprachlich ist freilich zu bemerken, daß filzen, im Gegensatz zu krolzen, altes Z führt. Wir haben aber endlich auch allgemein den Ausdruck schopfen im Sinne von „einen an den Haaren herumziehen"; unter oberösterreichischen Bauern hörte ich öfter als einmal dieses nämliche Schopfen für Treten des Haushahnes („der Hahn hat die Henn geschopft"), und damit sind wir wieder bei dem obenerwähnten schweizerischen Balzen „am Schopfe herumzerren" angelangt.

Zur Sache ist zu bemerken, daß viele männlichen Vögel, am bekanntesten ist es ja vom Haushahn, beim Tretakt aus dem Gleichgewichtsbedürfnis heraus den weiblichen Vogel mit dem Schnabel am Kopfschopf packen, ihn also wirklich „schopfen". Bei dieser Überlegung erscheint eine Ableitung des weidmännischen Ausdruckes balzen vom alten balz „Schopf" überaus verlockend. Freilich kann eingewendet werden, daß das Treten in Verbindung mit dem Schopfen denn doch vielleicht bei den Waldhühnern zu selten beobachtet worden sein dürfte, als daß es zu einer allgemeinen Bezeichnung Anlaß geben konnte. Doch darf dann auch weiter nicht übersehen werden, daß die Beobachtungen zuerst an den dem Menschen näher stehenden Vögeln gemacht und von da die Übertragung dann auf andere Gruppen vorgenommen werden konnte, von den Waldhühnern aber oder den Vögeln überhaupt ohne Rücksicht auf die Urbedeutung weiter auf Hirsch und Kater. Ähnliche Übertragungen kann die Wortgeschichte zahlreich nachweisen. Daß man ferner heute balzen nur für den Balzgesang verwendet, nicht für das Treten selber, in ähnlichem Sinne Balzzeit, Balzplatz, Balzbaum usw., wäre ebensowenig ausschlaggebend, sondern durch Übertragung und Umstellung ohne Schwierigkeit zu erklären.

Ich bin mir klar bewußt, daß diese von mir zum erstenmal vertretene Ableitung gewiß hier nicht unwiderleglich erhärtet worden ist, doch liegt mir viel mehr daran, diese Frage überhaupt angeschnitten, als sie auch unbedingt gelöst zu haben.

Graz. Alfred Webinger.

Zeugnisse spätmittelalterlicher Religionsübung.

Die außerordentlich reichhaltige Sammelhandschrift 392a s. XV ex. der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. bietet nicht nur dem Historiker und Philologen, dem Theologen und Kirchenrechtler, sondern auch dem Volkskundler köstliche Einblicke in das religiöse Leben des ausgehenden Mittelalters. Schon der Umstand, daß sich ein westfälischer Johanniter namens Konrad Schemel die Handschrift, wie aus der Eintragung fol. 236a: „Rescripta sunt hec a me fratre Conrado schemel

ordinis sancti Johannis ex Hagen in Marburgg tempore peregrinacionis mee Anno M cccc xc v⁰" hervorgeht, wahrscheinlich zu eigenem Gebrauch, zusammengestellt hat, läßt auf eine gewisse Aktualität schließen. (Die Handschrift ist übrigens dann durch Schenkung oder Übersiedlung des Schreibers nach Heitersheim, wo seit 1505 das Großpriorat der Johanniter war, und von da nach Freiburg gelangt, wie der Eigentumsvermerk fol. 3a: „Fratrum minorum Conuentual. S. Francisci Heiterschemij" zeigt.)

Ist es schon reizvoll genug, zu beobachten, wie neben rein theologischen und kirchenrechtlichen Traktaten Erzählungen und Legenden abgeschrieben sind, die längst lebendiges Volksgut waren, wie die „Legenda sancti Wolffgangi episcopi Ratisponensis"[1]), die Leobinus-Legende „De inuencione, reuelacione ac translacione sanctissimi voltus"[2]), die „Epistola Lentuli de statura Christi reperta in annalibus romanorum"[3]), so darf man gewiß auch der Tatsache eine besondere Bedeutung zumessen, daß das deutsche Gebet hier, also schon vor Luther, neben dem lateinischen voll zur Geltung kommt. Zwar finden sich selbstverständlich noch des Aquinaten unsterbliche „Oratio in elevatione corporis" und Bonaventuras „O quam graues angustie", sogar des Hermannus Josephus „Jubilus de sancta Ursula cum sodalibus suis"[4]), aber daneben auch mancherlei deutsche Stoßgebete als Ausgangsformeln, zur Seitenfüllung oder als selbständige Vorlagen.

Da sind zunächst die deutschen Schlußsätze, die am Ende des vierten Traktates, des „Doctrinamentum et avisamentum de modo predicandi Anno M4xlvijj Breuiter p. ff. Jo. de Mag. collectum"[5]), angefügt sind:

Gnad vnd barmherczigkait Jhesu Christi hylff vnd trost
marie siner werden muter verlihe vnß allen der ewig gott
in disem ellenden jemerlichen leben dicatis amen.
Verlich vnß allen gott in dysem ellenden leben gnad vnd
barmherczikait.
Gnad vnd barmherczigkait vnsers heren Jhesu Christi
hilff vnd trost Marie siner werden muter sy alzit mit
vnß dicatis Amen.
Benedictus deus in donis suis . . .

In enger Verbindung damit stehen offenbar die „Regeln wie man got deglich danck sagen solle", die der Schreiber fol. 67b, auf der Rückseite eines Blattes also, im Anschluß an ein lateinisches Leben Christi nach den vier Evangelien, aber selbständig und unter obiger Überschrift eingefügt hat:

Die erst als der mensch morgens vff statt:
O aller wurdigste heiligest benedigte triual
tikeit / vatter vnd son vnd heiliger geist dir
syge lob vnd danck gesagt vmb alle die ga
ben vnd woldat nun vnd zu allen zyten.

Die ander als man lutet aue maria:
Barmhertzigster her Jhesus Christus dir syge
lob vnd danck gesagt vmb din heilsame
mensch werdunge.

---

[1]) Druck: Migne, P. L. 146, 395—422. Vgl. Potthast, Regesta Pontificum 2, 1641.

[2]) Druck: G. Schnürer, Sankt Kümmernis und Volto santo (Düsseldorf 1934) S. 127—134. Die Hs. ist nicht genannt.

[3]) Ein Druck davon war leider nicht aufzufinden.

[4]) Druck: Anal. hymn. 50, 537—539.

[5]) fol. 78a. Es ist mir leider nicht gelungen, den Collector näher zu identifizieren. Der Traktat beginnt: Precipue tum consulo uobis vsitetis uos in sermonibus Jacobi de uoragine et in duobus sermonibus virtutum et viciorum Wilhelmi Lugdunensis et in postilla Nicolay de gorra.

Die dryt als man daz sacrament hebt in der messe:
Barmhertzigster tyrer Jhesus Christus dir syge
lob vnd danck gesagt vmb din heiliges
lyden vnd vnschuldigen dott.

Die vierde noch dem spruch dez gloubens:
Almehtiger gott vmb alle dine gutdat / in disem
spruch gemeldet vnd vmb alle andere
gutdat so du vns armen gethan hast sy dir
lob vnd danck gesagt nun vnd zu alle zytt.
Amen.

Ganz besonders reizvoll aber ist die gereimte Übersetzung eines lateinischen Spruches De sex operibus aquae benedictae[1]):

Sex opera aqua per prespiteros benedicta:
Cor[1] mundat, fugat [2]accidiam, fantasma[3] repellit /
Auget[4] opes / remouet[5] hostes / venalia[6] tollit.
Nullus pretereat / vnda sacra nisi sumat /
concordat cum quinto[2])
Diuus aque tactus fugat omnes demonis actus.

Wihewasser, das gesegend wirt
Von dem priester, bringt vnd gebirt
Secherley hand nützer gůt.
Wer sich damit berüren tůt:
Es reynigt das hertz vnd verjagt dragheit
Vnd trib vß des bosen geistes listickeit /
Es meret die zytlichen richtüm
Vnd helt vff der fiende vngestüm.
Teglich sunde vnd aller tüfel honeschafft
Vertribt diß gesegent wassers crafft /
Darumb sich sol laßen verdrießen,
Er sol sich mit wasser begiessen.

Diese volkstümliche Verdeutschung eines sehr zeitgemäßen Themas[3]), dessen exorzistische Tendenz heute noch eine große Rolle im kirchlich sanktionierten Volksglauben spielt, scheint in engerem Zusammenhange mit einer vorausgehenden ebenso umfangreichen wie kräftigen „Formula excommunicationis" in lateinischer Sprache zu stehen:

IN nomine patris et filij et spiritus sancti.
Auctoritate sancte trinitatis et sancte crucis
excommunico eos vel eas hodie. Auctoritate
sancte marie virginis, auctoritate beatorum
petri et pauli et omnium aliorum apostolorum
et ewanglistarum et auctoritate beati stephani,
laurentij, vincentij, dyonisij, georgij, Innocentii
et omnium martyrum excommunico eos uel eas hodie.
Auctoritate beati Nicolai, Martini et omnium
episcoporum et omnium confessorum excommunico
eos uel eas hodie. Auctoritate beate marie
magdalene, Helene, katherine et omnium sanctarum
virginum et viduarum excommunico eos hodie.
⟨Excommunico eos⟩ Auctoritate pape et cardinalium,
archiepiscoporum, Episcoporum, prepositorum et
abbatum et omnium sacerdotum excommunico eos
hodie et omnia membra eorum, que habent in
corporibus eorum singulariter: Cor, pulmonem,
jecor et stomachum, splenem, renes, viscera, costas,
neruos, carnes et quinque sensus eorum scilicet

---

1) fol. 225a.

2) Diese Bemerkung sowie die Bezifferung der 6 Opera von der gleichen Hand.

3) Vgl. den immer wieder abgeschriebenen Traktat „De aqua benedicta" Torquemadas.

visum, auditum, gustum, odoratum et tactum et omnia
membra eorum. Excommunico hodie dormicionem,
vigilacionem eorum, escam, potum, casum, statum et
ambitum eorum. Excommunico eos hodie et omnia
membra, que habent intus et exterius a vertice
vsque ad plantam pedis[1]). Ista omnia predicta
committo dyabolo et omnibus sociis suis et
omnes, qui dixerint eos uel eas ad hoc factum.
Et perjuro eosdem demones per natiuitatem domini
nostri Jhesu Christi et per baptismum eius, per
martirium eius, per Jejuinium eius, per quinque
volnera eius, per Resurrectionem eius, per ascen-
sionem eius, per aduentum spiritus sancti, per
trementem diem iuditij. Item perjuro eosdem
demones per beatam virginem mariam, per omnes
angelos, per patriarchas, per prophetas, per
apostolos, per martyres, per confessores, per
omnes virgines et viduas et per omnes sanctos
dei, vt nunquam cessent die noctuque[2]) nisi ducant
illos uel illas ad locum, vbi malo fine inter-
ficiantur, si non reddant ablata. Et interdici-
mus eis hodie istam ecclesiam et omnes ecclesias
et omnia ⟨et⟩ ecclesiastica sacramenta. Et
interdicimus eis hodie istud cimiterium et
omnia cimiteria, et mittimus eos vel eas hodie
in profundum infernj[3]), et si habent vxores uel
viros indicamus eos uel eas viduas uel pue- /
ros eorum orphanos[4]). Et extigwimus omnia bene-
fitia eorum et faties eorum ante fatiem domini
nostri Jhesu Christi sicut extigwitur lumen in lampo[5]),
dum mergitur, ita extigwimus ante fatiem oculorum
vxorum, ita extigwatur ante deum et beatam
virginem mariam et ante omnes sanctos dei et
sic quinque lumina prout quinque vicibus.
Primum extigwe auctoritate sancte trinitatis,
Secundum extigwe in nomine quinque volnerum
Christi, Tertium lumen extigwe in honorem sancte
crucis, Quartum extigwe in honorem beate
virginis marie, Quintum lumen extigwe in
honorem omnium sanctorum.

Düsseldorf. Klaus J. Heinisch.

Zu dem Rätsel: ein Toter wird begraben.

Im vorigen Heft der ZfVk 6 (1936), 258 teilt J. Bolte ein merkwürdiges Rätsel aus Jüterbog mit, das zwei Fragezeichen aufweist. Zur Lösung kann ich folgendes beitragen: Für den Danziger Heimatkalender 1926 wurde mir aus Danzig diese Fassung eingesandt „Als die Träger sangen, sang der Tote mit. Und die ihn getragen, sangen alle mit“. Zur Erklärung soll es in der zweiten Zeile „sank“ heißen. Es muß aber auch in der vierten Zeile „sanken“ heißen, wo man allerdings mit dem gesprochenen Rätsel ins Gedränge kommt. Am Schluß findet sich meines Erachtens

[1]) cf. Job 2,7: a planta pedis usque ad verticem eius.

[2]) cf. Apost. 20, 31: quoniam per triennio nocte et die non cessavi . . .

[3]) cf. Prov. 9, 18: in profundis inferni. Isai. 7, 11: in profundum inferni . . . Osee 5, 2: declinastis in profundum.

[4]) cf. Ps. 108, 9: Fiant filii eius orphani; et uxor eius vidua . . .

[5]) cf. Prov. 13, 9: lucerna autem impiorum extinguatur. cf. Deut. 9, 3. 11, 23. 12, 29. Josue 23, 13.

der eigentliche Kern des mit einem Wortspiel verbundenen Volksrätsels. In dem „Wunderschönen Räthsel- und Charadenbuch, gedr. in Mügeln, Verlag von H. Kunde (um 1820)" lese ich: Es starb ein großer angesehener Herr, vierundzwanzig tragen ihn zu Grabe, und die ihn getragen haben, gingen nicht mit. Sage, wie ist dies zu verstehen? (Seine Füße, die ihn, den Verstorbenen, getragen haben, gingen nicht mit der Leiche.) — Man darf demnach wohl annehmen, daß die Form des Rätsels, das ja gesprochen wurde, diese war:

Als die Träger sangen,
sank der Tote mit.
Die ihn getragen hatten,
begrub man mit.

Auch ein vlämisches Rätsel bestätigt, daß die „Gebeine" die Hauptsache sind (Joos, Raadsels van het vlaamsche Volk 2, Nr. 552):

Luistert, 'k ga u een raadsel bieden.
Hoe een wonder kan geschieden!
Laatst verloor mijn buurman 't leven:
'k Zag hem de begraving geven.
Met hem, in hetzelfde graf
Droeg men die hem droegen af.

Danzig. Arno Schmidt.

Griechische Volksdichtung in Zypern.

In allen Gebieten griechischer Zunge blüht die auf ältester mündlicher Überlieferung gegründete Volksdichtung in einem Maße, von dem wir in Westeuropa uns kaum eine schwache Vorstellung machen können. Die außerordentliche poetische Schöpferkraft des griechischen Volkes und die Abgeschlossenheit vom Weltverkehr in den Gebirgstälern und auf den Inseln bringt es mit sich, daß wir sowohl im eigentlichen Griechenland als auch auf den der Bevölkerung nach rein griechischen Inseln des seit 1912 von den Italienern annektierten Dodekanes (Rhodos, Kos usw.) sowie besonders auch in der unter englischer Oberhoheit stehenden Insel Zypern noch eine Vollkommenheit der mündlichen Überlieferung finden, wie sie in anderen, dem Weltverkehr längst erschlossenen Ländern etwa vielleicht vor vier- bis fünfhundert Jahren bestand. Diese Schätze für die Volkskundeforschung zu retten, ist eine große Aufgabe, die nicht hinausgeschoben werden darf. Eine ganz außerordentlich ergiebige Fundgrube für Schätze dieser Art ist Zypern, wo auch alte heroische Balladen großen Stils, die erwiesenermaßen auf das 10. Jahrhundert zurückgehen, noch von alten Leuten fehlerlos vorgetragen werden. Der erste, der eine Sammlung solcher kyprischer Volkslieder herausgab, war Sakellarios, der im zweiten Bande seiner „Kypriaká" 1892 außer einer Wörter- und Sprichwörtersammlung auch eine ganze Reihe solcher größerer Balladen oder Kleinepen aufzeichnete. In neuerer Zeit hat Xenophon Pharmakidis, der in Zypern bei Lemesos als Lehrer wirkt, eine außerordentlich schöne und reichhaltige Sammlung dieser höchst eigenartigen Volksdichtungen unter dem Titel „Κύπρια Ἔπη" aufgezeichnet und herausgegeben (Leukosia 1926). Selbstverständlich mußte diese Aufzeichnung ganz phonetisch getreu in dem sehr interessanten und altertümlichen zyprischen Dialekt erfolgen, und dieser Umstand ist es wohl, der der weiteren Verbreitung dieser für die Volkskunde hochbedeutenden Sammlung hindernd im Wege steht. Ist schon die Anzahl der Gelehrten, die das Neugriechische genau kennen und beherrschen, in Westeuropa nicht groß, so ist natürlich die Zahl derer, die sich in schwierige griechische Dialekte vertiefen, noch viel geringer. Und doch würde diese Arbeit der Vertiefung sich bei der Sammlung von Pharmakidis reichlich lohnen. Sie enthält Stücke, die sowohl dem Inhalt nach als auch formal kaum irgendwo in der Volksdichtung ihresgleichen haben. Teils sind es Weltliteraturmotive, die aber in Zypern poetisch besonders reich und psychologisch fein ausgestaltet

wurden — so z. B. die Ballade von der Heimkehr des Gatten, von der Wiedererkennung —, teils sind es Dichtungen, die in Überlieferungen aus byzantinischer Zeit wurzeln und dem griechischen Sagenkreis von Digenis Akritas angehören, der im 10. Jahrhundert, als das byzantinische Reich groß und mächtig war, Gaugraf von Mesopotamien, der äußersten Provinz, und somit Hüter der Grenzmark war. Seine Abenteuer sind zahlreich und höchst bewundernswert, seine Tapferkeit ist übermenschlich. Er fordert sogar Charos, den allgewaltigen Tod, zum Zweikampf heraus, und Charos unterliegt seiner Kraft und kann ihm nur durch List schließlich die Seele rauben. Auf diesen Lieblingshelden Digenis übertrug das Volk all die unglaubhaften Überlieferungen, die noch von Alexander dem Großen her im Umlauf waren, und eine solche Ballade beginnt mit den Worten: „Da draußen im Fünfströmeland, dort fern im wilden Röhricht" — offenbar eine Erinnerung an Alexanders des Großen Indienfahrt.

Im Stil haben die zyprischen Kleinepen einen feierlichen und großartigen Charakter, sie arbeiten mit allen Mitteln breitangelegter rhetorischer Kunst, kündigen in homerischer Art oftmals die Rede in einer ganzen Verszeile an, lieben die Wiederholung ganzer Versgruppen oder einzelner Zeilen und lassen oft zum Schlusse den Rhapsoden selbst zu Worte kommen — alles Zeichen einer wohl die Wirkungen berechnenden, hochentwickelten Volkskunst.

Möge das Werk, das jetzt auch in der Berliner Staatsbibliothek und der Universitätsbibliothek vorhanden ist, recht fleißig von Volkskundeforschern benutzt werden.

Berlin-Lichterfelde. Hedwig Lüdeke.

Bücherbesprechungen.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, herausg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. Bd. 4—6[1]). Subskriptionspreis der einzelnen Lieferung 4 RM.

Den Lesern dieser Zeitschrift braucht dieses Werk nicht mehr empfohlen zu werden. Sie benutzen es alle sicher seit Jahren. Auch Forscher auf benachbarten Wissensgebieten bedürfen kaum noch des Hinweises auf dieses in den Fragestellungen wie in deren geographischer und historischer Ausweitung gleich umfassende Lexikon. Der Völkerkundler und Kulturhistoriker, der klassische Philologe wie der Germanist und der Religionswissenschaftler können seine Hilfe nicht entbehren. In den Handbüchern und Enzyklopädien, die benachbarte Wissenschaften in den letzten Jahren geschaffen haben (z. B. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche), nicht minder natürlich in den bekannten Nachschlagewerken, die sich an den allgemeinen Leserkreis wenden, ist das Aberglaubenswörterbuch das meist zitierte volkskundliche Werk. Für das seit 1933 so stark gewordene Bedürfnis nach tieferem Wissen um Glauben und Brauch des Volkes ist es unzähligen die zuverlässige Auskunftsstelle geworden. Der Schreiber dieser Zeilen kennt Schriftleiter, die sich das Werk, solange es noch nicht in der Redaktionsbücherei stand, heftweise ausgeliehen haben, und Stadtpfarrer in Berlin, die sich im Lesesaal der Staatsbibliothek seiner Hilfe bedient haben, um ihre Osterpredigt zu bauen. Das Handwörterbuch ist aber auch in weit stärkerem Maß als andere Werke ähnlicher Art ein hervorragendes Arbeitsmittel für Studium und Forschung. Der Gelehrte, der sich vor eine Teilfrage gestellt sieht, wie der Student, der im Seminar arbeitet, werden oft das Handwörterbuch schon für die Literatur- und Stoffsammlung zum Ausgangspunkt nehmen. Was anfangs das Unternehmen zu belasten schien, die Verdopplung des Umfanges durch die Ausführlichkeit der Artikel und den Reichtum der Literaturnachweise, zeigt sich in der praktischen Arbeit doch als ganz außerordentlicher Vorteil, den es vor fast allen ähnlichen Werken voraus hat. Aus einem bloßen Nachschlagewerk ist ein unerschöpflicher Quellenschatz geworden. Das ist besonders für den kritischen Benutzer wichtig. Es ist so möglich, sich über die Stoffbehandlung und wissenschaftliche Meinung der einzelnen Artikelverfasser ein eigenes Urteil zu bilden.

Diese Überlegung läßt die teilweise zu kleinen Abhandlungen ausgewachsenen Aufsätze von Kennern besonderer Gebiete nicht nur verständlich, sondern nützlich erscheinen. Es seien die wichtigsten Beiträge dieser Art in den Bänden 4—6 hier kurz genannt: Hingerichteter (Müller-Bergström), Hirsch (Peuckert), Hirte (Jungwirth), Hochzeit (Kummer), Honig (Eckstein), Hut (Jungbauer), Jagd (Jungwirth), Jahr usw. (Jungbauer), Jude (Peuckert), Jüngster Tag (Peuckert), Karfreitag (Sartori), Käse (Eckstein), Kauf, Verkauf (Müller-Bergström), kehren (Karle), Keuschheit (Fehrle), Kind (Kummer), Korndämonen (Beitl), Kot (Bargheer), Kranz (Meschke), Kreuz (Jakoby), Kuchen (Eckstein), Kuckuck (Seemann), Leiche usw. (Geiger), Licht (Freudenthal), Los, losen, Losbücher, Lostage (Boehm), Martin, Martins-

[1]) Die ersten drei Bände des Handwörterbuchs wurden oben 3, 71—77 besprochen.

gans usw. (Sartori), Maus (Riegler), Neujahr (Sartori), Nikolaus (Wrede), Mahl (Eckstein), Pferd (Schneller), Pfingsten (Sartori). Den bei manchen Mitarbeitern doch fühlbar auseinanderstrebenden Absichten eines Nachschlagebuches und eines Quellenwerkes werden die Aufsätze von Marzell am ebenmäßigsten gerecht (z. B. Holunder, Lein). In seinem Beitrag „Palm" ist leider die Seite des Volkskünstlerischen gar nicht berührt (vgl. dazu Busse, Deutsche Volkskunst Bd. 13: Baden). Dagegen wird aus dem gehaltvollen Aufsatz von Jungbauer „Kleid" nicht zuletzt die gegenständliche Trachtenkunde reiche Anregungen schöpfen können. Etwas an der Volkskunst und am Brauch der Gegenwart vorbei geht auch die Untersuchung von Meuli über die „Maske", in ihrer Gründlichkeit im übrigen offenbar die Ankündigung eines größeren monographischen Werkes über dieses Gebiet. Trotz seiner Länge wirkt der Beitrag von Seemann „Musik" sehr kompakt. Hier wird die Verbindung von Musikwissenschaft, Volkskunde und Ethnologie hergestellt und so vielseitig unterbaut, daß man vom gleichen Autor die endliche Loslösung auch der Volksliedforschung aus der bei manchen immer noch anhaltenden literaturhistorischen Erstarrung erhoffen möchte. Herold verdanken wir neben einer recht tauglichen Übersicht über das weitschichtige Gebiet des „Orakels" eine fruchtbare und klare Einteilung: 1. Passive Weissagung: a) Traum, b) Zeichen, Angang. — 2. Aktive Weissagung: a) Orakel ohne bestimmtes System gefunden. 2. Mantik, planmäßig, in gewissem Grade wissenschaftlich arbeitend. Die Mantik würde nach Herold das engere Forschungsgebiet der Volkskunde nur mehr berühren. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens geht allerdings nicht dementsprechend vor, da die besonders gründlich gearbeiteten Beiträge von Boehm gerade die ganze Reihe der oft volksfremd gebliebenen Mantien vorführen. Ist es praktisch, daß „gelehrte, nach antiken Vorbildern geprägte Bezeichnungen", wie z. B. „Korakomantie" in diesem Wörterbuch überhaupt als Stichwort angesetzt werden? Es liegt eine gewisse Zwiespältigkeit darin, daß die Artikel Kapnomantie, Katoptromantie, Kleidomantie, Koskinomantie u. a. das ältere, mehr gelehrt-literarische Vorkommen der Sache behandeln, während zugleich auf die entsprechenden Stichworte Rauch, Spiegel, Schlüssel und Sieblauf verwiesen wird, wo das neuere Vorkommen besprochen werden soll. Nur einige Mantien, wie z. B. Kybomantie und Kyklomantie, sind von vornherein als Verweisstichworte gebracht, die später unter Würfelorakel und Zirkelwahrsagung ihre Erledigung finden sollen. Allerdings, dieser Zwiespalt ist letztlich begründet in der Auffassung der Herausgeber, die dem Werk, das sich zentral mit dem deutschen Volksglauben und -brauch beschäftigt, den wenig glücklichen Titel Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens gaben.

Die oben angedeutete Grenze streifen auch die Aufsätze von Stegemann (Horoskopie, Kometen). „Horoskopie" gibt eine förmliche Widerlegung des Wissenschaftsanspruches der Astrologie. Auch der Beitrag „Mond" ist zu sehr in den Abhandlungsstil geraten, ohne vollständig zu sein. Unter den Entrückungsmotiven sind die verbreiteten des Ungehorsams, des verbotenen Tanzes und der Mondbeleidigung nicht besprochen. Wir erfahren auch nichts über die Volksmeinungen, die ganz unabhängig vom Entrückungsmotiv Bilder im Mond sehen (z. B. Reiter als Kriegsvorzeichen, David mit der Harfe, Florian mit dem Wasserschaff). Für viele ähnliche Beiträge vorbildlich ist dagegen die Art, wie Stegemann in „Kometen" neben der mündlichen und literarischen auch die Bildüberlieferung (Einblattdrucke usw.) heranzieht. Trotz dem dankenswerten großen Überblick, den er gibt, ist der Aufsatz „Nacktheit" von Eckstein in der ethnologischen Vergleichung zu weit gegangen. Punkt 32 z. B. kann über Nacktheit und Tätowierung überhaupt nur Beispiele aus primitiven Kulturen bringen. Durchaus zu lang und für die deutsche Volkskunde nicht ergiebig genug scheinen mir „Paradies" und „Hölle" (diese 70 Spalten!) von Winkler. Auf spaltenlange, in extenso abgedruckte lateinische und deutsche Höllenschilderungen hätte verzichtet werden müssen. Einige weitere Vorschläge zum Zusammenziehen und Kürzen können vielleicht später einmal berücksichtigt werden. Künzig bringt unter „Kapelle" zu wenig über die Geschichte dieser Bauwerke (Gründung über Quellen) und über die Bedeutung im Volksglauben,

z. B. als Geisterasyl, dagegen ziemlich Ausführliches über Votivketten, die unter „Kette“ neuerdings und hinreichend besprochen werden. Der Beitrag „Mutter“ (Beth) befriedigt nicht recht und würde unzureichende Erörterungen am besten durch Verweise auf Stichworte, wie Wöchnerin, Schwangerschaft, Versehen usw., ersetzen. Unter „Neujahr“ (Sartori) war es überflüssig, über Gebäcke zu handeln, da diesen ein besonderer Beitrag von Eckstein gilt. Ebenso bringt Klusemann unter „Neubau“ kaum Neues zu dem, was früher unter „Bauopfer“ und „Hausbau“ gesagt worden ist. „Pfeffern“ ist zum Teil eine reine Wiederholung des Abschnittes 3 unter „Pfefferkuchen“. Viel zu ausführlich scheint auch „kopflos“ geraten, da der Mann ohne Kopf doch die übrigen Eigenschaften mit anderen Geistern und Wiedergängern teilt. Es könnte weitgehend auf den Artikel „Geist“, der sehr ausführlich gehalten ist, verwiesen werden. Zu sehr auseinandergezogen sind wohl auch die auf Ostern oder auf Kirche bezüglichen Teilartikel. Von dem für dieses Wörterbuch doch maßgebenden allgemeinen Gesichtspunkten zu weit ins Lokale und Dialektische gegangen scheint mir in Stichworten wie „leidwerchen“, „Leutfresser“, „Kettenlärm“, „Kreuzmann“ (ein Sagenriese in der Pfalz), „Kunibertpütz“ (in Köln), „Nachtwolf“ (ein Dorftier in Laufenburg) usw. Etwas zu zaghaft verfuhr die Redaktion auch mit der Möglichkeit der Verweise. So sehr der Leser im Augenblick sich freut, wenn er unter einem Stichwort möglichst viel Darangrenzendes behandelt findet, so wären doch nicht unbeträchtliche Raumersparnisse möglich gewesen durch stärkeren Einbau von Querverweisen (z. B. unter „Kind“ auf „Kinderschreck“, unter „Kleid“ auf „Farbe“, unter „horchen“ auf „Haut“, „Grenze“, unter „Hölle“ auf „Geist“, „Nobiskrug“ usw.). Für den weniger bewanderten Leser, der die möglichen Verbindungen nicht selber im Kopf hat, fehlen Hinweise, wie z. B. von „Gerste“ auf „Krithomantie“, von „Hut“ auf „Breithut“, von „Jahresanfang“ auf „Kind“, „Orakel“, von „Kranz“ auf „Bildmädchen“, von „Kopfkissen“ auf „Kissentanz“. Ganz besonders fehlt es an Verweisen dem auch sonst stiefmütterlich behandelten Artikel „Initiation“ von Beth. — Der Tatsache, daß Volkssprachliches in diesem Wörterbuch mit Recht wenig Raum findet, widersprechen etwas zu fühlbar manche der sehr sachkundigen Beiträge von Riegler (z. B. Libelle, Maikäfer, Maulwurfsgrille). Unter „Johanniswürmchen“ übertrifft das „Onomastische“ an Raum das übrige, unter „Hornisse“ und sonst noch öfter wird auch die außerdeutsche Namengebung für ein Aberglaubenswörterbuch allzu breit dargelegt.

Farblos und unergiebig bleibt der Artikel „jung“ von Boette. „Kette“ von Weiser-Aall befremdet durch etwas trockene Aufzählung und „Paracelsus“ von Peuckert durch die skizzenhafte Zeichnung nicht einfacher Gedankengänge. Unter „Kegel“ legt Webinger zuviel Gewicht auf veraltete mythologische Deutungen und zuwenig auf Brauch und Glauben der Kegler, worüber doch schon Rothe genug Stoff bringt. Ausgesprochen mager ist „Kinderspiel“ von Kummer ausgefallen. Es fehlt die Untersuchung der mythischen Bezüge bestimmter Spiele und Gestalten. Die zusammenfassenden Werke von Böhme, Lewalter, Wehrhan u. a. bleiben ungenannt und ungenützt; jede Einbeziehung kinderpsychologischer Arbeiten (Groos, Buytendijk u. a.) unterbleibt, auch von den landschaftlichen Sonderdarstellungen und Sammlungen erfahren wir nichts. (Vgl. die Literaturnachweise unter „Volksspiel“ in Peßlers Handbuch der deutschen Volkskunde.) Das gleiche gilt von dem Artikel „Kinderlied“ des gleichen Verfassers, der sich hier offenbar nicht zu Hause fühlte. Der Wichtigkeit des Stoffes durchaus nicht gerecht wird „Perhta“ von Schwarz. Warum wird diese historisierende Namensform als Stichwort gewählt, da doch „Bercht“ dem Glauben und der Volkssprache der lebendigen Gegenwart angehört. Statt des hypothetischen Satzes „Eine slavische Parychta kann sehr wohl unserer Perhta entsprechen“ wäre sehr viel Konkreteres von der südkärntischen Pechtrababa zu sagen gewesen. Nicht hierher gehört der steirisch-kärntische Bartl, auf den sich der Satz bezieht: „Ein männlicher Dämon, den wir des Namens wegen schon anschließen wollen, ist der Bercht, der auch als Bartel (aus Bartholomäus) auftritt.“ Der ganze Artikel bleibt um so unvollkommener, als er auch das Stichwort „Holda“ (warum eigentlich nicht „Holle“?) ersetzen und

einbeziehen soll. Zu knapp sind auch die Dämonennamen „Klaubauf" (Ranke) und „Kaspar" (Sartori) behandelt. Beim ersten vermißt man Etymologie, Verbreitungsbild und Gestaltgeschichte, beim zweiten wäre eine Untersuchung nützlich und erwünscht gewesen über die Zusammenhänge des Kaspars im Puppenspiel mit Gestalten der Sage. Jungwirth hätte unter „Küster" etwas mehr Wortgeographie geben und die Rolle des Mesners in süddeutschen Sagen (z. B. der Nachtschreck „Betläutermann", die Redensart „der Mesner läßt die Wölfe aus") berücksichtigen können. Unzureichend ist „Hysterie" (Stemplinger). An Hand der Arbeiten von Placzek, Diepgen u. a. hätte die Bedeutung dieser Krankheit für verwandte Erscheinungen (Tänze, Geißler) und für das mittelalterliche wie neuzeitliche Bild der Hexe gewürdigt werden müssen. Wünsche offen lassen auch „Kirchweih" (Sartori) und „Krieg" (Beth). Das weitläufige Gebiet der Kriegsvorzeichen und -weissagungen ist nicht mehr als gestreift, Verweise auf „dürrer Baum", „bergentrückt", „Eschatologie", „Apokalypse" usw. fehlen, wichtige Literatur (Spamer, Hellwig, Zurbonsen) bleibt ungenannt. Der Beitrag „Knabenschaft" (Sartori) ist sehr kurz und übergeht wichtige Literatur. „Mineralien" (Olbrich) kann mit einer halben Spalte nichts bieten. Es hätte ausgebaut oder unter Verweis auf „Steine" gestrichen werden müssen.

Oben wurde schon angedeutet, daß bei manchen Beiträgen eine stärkere Beachtung der volkskünstlerischen, gegenständlichen Seite auch im Interesse der Glaubensforschung gelegen hätte. Durchweg wird diese Seite in den Beiträgen von Haberlandt und v. Geramb gewürdigt. Wir vermissen sie aber bei „Lebensbaum", „Kerze", „Jerusalem", „Maske", „Palm", „Kreuz". Weit empfindlicher aber macht sich bemerkbar, daß wenige der Mitarbeiter mit der geographischen Betrachtungsweise vertraut sind, die doch allmählich zum festen Bestand volkskundlicher Forschung geworden sein sollte. Auch wo eigentliche kartographische Vorarbeiten (Karten) noch fehlen, hätte doch die Fragestellung angedeutet werden müssen. Das gilt u. a. für folgende Stichworte: Horn (als Giebelbrett), Hufeisen, Irrlicht, kämmen (Verbot für die Wöchnerin), Kauz (Namen), Klage (Wort und Sache), Krapfen, Pfannkuchen (Wort und Sache), Lebensrute (hier weist der Verfasser auf die drei großen Brauchgebiete hin), Leonhard (Geographie des Kultes und seiner Formen), Maßliebchen (Namen), Milchstraße, Nothelfer. Unter „Nikolaus" von Wrede bleibt es bei dem Wunsch: „Es wäre eine keineswegs unnütze Arbeit, diese Namen nach ihrer Standörtlichkeit im einzelnen noch genauer und im ganzen umfassender, als es bisher geschah, festzustellen." Besonders auf dem Gebiet der in der Volksüberlieferung der letzten zweihundert Jahre fast unentwirrbar der Sache und den Namen nach untereinander in Beziehung gesetzten Geister und Dämonen kann nur zielbewußte Wort- und Sachgeographie die Forschung aus der Sackgasse führen[1]). So lange bleibt es bei der Resignation, die Naumann unter „Holzfräulein (Holzweibel, Hulzfrau, Rüttelweiber, Waldweiblein, Lohjungfer, Moosleute, auch Buschweichen)" kundgibt: „Ihr besonders typischer und primärer Hauptzug ist Verfolgung durch den wilden Jäger . . ., aber im übrigen unterscheiden sie sich kaum anders als dem Namen nach von anderen elbischen, zwergischen Wesen und sogenannten Armen Seelen."

Im folgenden seien Ergänzungen und Berichtigungen in der Reihenfolge der Stichworte gegeben. Zu „Hinterer" (Bächtold-Stäubli) sei auf die noch lebendige Montafoner Überlieferung von dem Hirten hingewiesen, der die Wespen bannte, indem er dem Nest das blanke Gesäß zukehrte und dazu den Spruch sagte: „Wischgili, Wäschgili, du fürig-rots Wäschgili, du kascht mi wedr angla noch stächa, sowenig as d' Juda üsern Herrgot g'anglat hon." Bei „Holzscheitorakel" wie bei „horchen" (Boehm) wäre der Versuch lohnend gewesen, das Verbreitungsgebiet dieser Orakel genauer festzustellen. In der südlichen Mark Brandenburg (Rosenthal) als Schiedekentrecken und Soathoarka bekannt, zeigen diese Orakel hier heute auch

[1]) Vgl. die Besprechung des Buches von Piaschewski, Der Wechselbalg, in der Zs. f. dt. Altertum u. dt. Literatur (im Druck).

typische Wandlungsformen. Letzteres geschieht zuweilen nur noch, weil man „die Engel singen“ hören könne. Unter „Hirse“ (Marzell) wäre auf Namen wie Hirseklaus (Herschklas) einzugehen gewesen. Für „Hirte“ (Jungwirth) hätte im allgemeinen Teil Bomanns „Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk“ Stoff geboten. Perkmann vermutet die „Hillebille“ nur noch in Museen. In anderem Stoff ist sie aber auf dem norddeutschen Bauerngut (als Pflugschar, die mit einem Hufeisen angeschlagen wird) wie auf den städtischen Bauplätzen (T-Eisen mit Metallstab angeschlagen) in Gebrauch. Die Rolle der Hillebille im Haushebungsbrauch, wie sie Wehrhan zuletzt in der Festschrift für Otto Lauffer (Berlin 1934) geschildert hat, hätte wenigstens einen Hinweis verdient. Bei „Hose“ (Jungbauer) wäre der Böxenwulf als Träger der dem Werwolfgürtel entsprechenden Zauberhose zu nennen gewesen. Zu „Hufeisen“ von Freudenthal haben inzwischen Beitl, Deutsches Volkstum der Gegenwart, 1933, und Wehrhan, Der Aberglauben im Sport, 1936, manches Neue gebracht. Ein Blick in städtische Schaufenster oder auf Armbänder und Autos würde auch die Bemerkung widerlegen, daß das Hufeisen als Amulett „kaum bekannt“ sei. Wer übrigens einmal die geradezu üppige Verwendung des Hufeisens über Fenster und Tür im Norden (z. B. in der Probstei, an der Kieler Föhrde z. B. in Kitzeberg, Schrevenborn) und die erheblich geringere im Süden beobachtet hat, dem drängt sich die Frage nach der genauen geographischen Verbreitung auf. Bei „Hund“ (Güntert) ist der in süddeutschen Sagen (Bodensee) vielgenannte Klushund nicht genannt, obwohl er unter den dämonischen Erscheinungen eine der bezeichnendsten ist. „Hut“ (Jungbauer) enthält viele Anregungen für benachbarte Gebiete (Tracht, Recht, Tanz). Bei der Vollständigkeit dieses Artikels hätte man gerne noch etwas gehört über Hutgesten und -haltungen, über die Benützung des Hutes überhaupt (süddeutsch : norddeutsch, Stadt : Land, Mann : Frau), über noch heute stattfindende Auseinandersetzungen älterer Formen mit neuen aus der Stadt stammenden. Im Dorf Rosenthal in der südlichen Mark Brandenburg z. B. liefern sich Mütze, Schlapphut und Zylinder einen merkwürdigen Kleinkrieg, nachdem sich vor 20 Jahren auch der runde steife Hut vorübergehend durchsetzen konnte. Zu „Hutberge“ (Jungbauer): solche Wetterverse sind über die Vallüla und das Kapell im Montafon sehr im Schwang; es heißt: „Hot's Kapäll an Huat, wörd's Wättr guat, hot's Kapäll an Buch, wörd's Wättr ruch.“ Zu „Jesuiten“ (Müller-Bergström): gehören hierher auch die in Mitteldeutschland vereinzelt als Kinderschreck genannten „Gesuiten“? „Iltis“ (Peuckert) hätte auf die Rolle dieses Tieres als Kinderschreck (Ulks, Ulksbaubau), als vampirähnlicher Blutsauger (im Osten) und ausführlicher auf seine vielfältigen Aufgaben unter dem mitteldeutschen Namen Ratz (Buratz, Botzeratz) eingehen dürfen. Rühle hätte unter „Inkubus“ mit Nutzen die Karte *L'incubo* des Jud-Jabergschen Sprachatlas Italiens und der Südschweiz heranziehen können. Von daher würde sich auch ein eingehenderer Vergleich mit der Alp-Vorstellung ergeben haben. Dann wäre der Satz wohl weggefallen: „Heute glaubt im Ernst niemand mehr an das Vorhandensein solcher Kobolde.“ Über die „Jerichorose“ (Marzell) im Berliner Markthandel von heute vgl. das Wörterbuch der deutschen Volkskunde, 1936, S. 612. Unter „Kaminfeger“ (Jungwirth), der besser unter der schriftdeutschen Bezeichnung Schornsteinfeger stünde, ist auf die Bedeutung als Kinderschreck (Verhältnis zum „schwarzen Mann“?) und als Talisman (Amulett, Maskotte, auf Glückwunschkarten usw.) zuwenig eingegangen. Zu „Kartenspiel“ (Herold) sei an die in Ostpreußen noch lebendige Überlieferung erinnert, nach der bei einem Kartenspiel im Wirtshaus plötzlich der Verputz in heftigem Stoß, das ganze Spiel verdeckend und verwirrend, von der Decke fiel. Das wurde als Werk des Hausdrachens gedeutet, der so seinem Herrn, dem verlierenden Spieler, beistand. Zu der Überlieferung vom vampirhaften „Juden“ (Peuckert) stellt sich die rheinische Redensart vom Blutjuden, mit dem die Kinder geschreckt werden. Hat die Nachrede von der Brunnenvergiftung zu der Gestalt des Brunnenjuden geführt, der z. B. in Friesland in Brunnen und Gräben sitzt, auch als Butzjude oder Mummjude ein schreckender Wassergeist ist? Wenn ein Junge spuckt, wird er mit dem Ruf: „Jud, Jud!“ getadelt (Vorarlberg). Ist mit dem Namen

für den Wirbelknochen des Schweins auch die Bezeichnung eines schlecht brennenden Zigarrenendes als „Jude“ in Verbindung zu bringen, wofür ich sonst keine Erklärung weiß? Zu „Kauf“ (Müller-Bergström): Das Bespucken des Handgeldes ist nicht nur „noch in neuerer Zeit“, sondern z. B. in Berlin von heute gang und gäbe, ebenso wie die Gepflogenheit, den ersten Kunden am Morgen nicht ohne Kauf aus dem Laden zu lassen. Ebenso vermeidet man es hier, beim „Kehren“ (Karle) einen jungen Mann anzukehren; er würde keine Braut finden. Der Artikel „Kettenbrief“ (Stübe) macht die große Bedeutung, die dieser Brauch in Kriegs- und Nachkriegszeit bis heute besitzt, nicht recht deutlich[1]). Der Beitrag „Kinderherkunft“ (Kummer) würde zweckmäßig ergänzt durch einen besonderen Artikel über die Kinderbringer. Beide Fragen sind jetzt von Wilhelm Hansen nach den von ihm im Atlas der deutschen Volkskunde gezeichneten Karten einer gründlichen Durcharbeitung unterzogen worden. „Kleid“ (Jungbauer) hätte durch Beispiele aus dem modernen Schneiderinnenglauben abgerundet werden können. Unter „knien“ sagt Hepding: „Bodenknien als Schulstrafe, noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Bayern.“ In Vorarlberg, und wohl nicht da allein, ist das noch rauhe Gegenwart. Zu „Konfession“ (Müller-Bergström): nach mündlicher Mitteilung stricken noch heute Protestanten in Braunschweig anders als die „Katholischen“ jenseits der Weser. Nadelhaltung und Fadenführung sind verschieden. Unter „Kopfkissen“ (Haberlandt) wäre des heute nicht seltenen Orakels von Berliner Mädchen zu gedenken, die am Nikolausabend drei Zettel mit Namen unter das Kisssen legen. Von welchem sie träumen, der ist der Zukünftige. Der Beitrag „Kraft“ von Boette tut der Kraftspiele und deren volkstümlichen Taxierungen zu geringe Erwähnung. Peuckert führt verschiedene Einzelbelege an, in denen die „Krähe“ als Kinderbringerin genannt wird, aber offenbar fehlen sie ihm für das Gebiet, wo sie wirklich in einiger landschaftlicher Geschlossenheit in dieser Rolle bekannt ist: Ostpreußen (vgl. die Karte von W. Hansen in: Zs. f. Ethnologie 1932 S. 408). Der umsichtige Aufsatz „Kranz“ von Meschke hätte unter Punkt 11: Advents- und Weihnachtskränze, kranzförmige Pyramiden und den Wäpelraut ausführlicher besprechen können. Unter „Kreuz“ hält Jacoby an seiner schon früher geäußerten Anschauung fest: „Daß unser Weihnachtsbaum aus der Kreuzholzlegende und den Paradiesspielen hervorgegangen ist und ursprünglich nichts anderes vorstellt als den Paradiesesbaum . . ., das ist wohl sicher anzunehmen.“ Ich glaube, daß durch die Arbeiten von Weiser, Lauffer u. a., die neben der literarischen und Formgeschichte auch stärker die Brauch- und Glaubensgeschichte berücksichtigen, jene Auffassung doch schon nachhaltige Berichtigung erfahren hat. Bächtold-Stäubli sagt vom „Krokodil“, daß es „im deutschen Glauben keine Rolle“ spielt. Eine Ausnahme erleidet der Satz jedenfalls im Montafon, wo ich eine Sage von einem in der Alpe Vergalden gespenstisch umgehenden Krokodil aufnahm. Zu dem Kinderschreck der „ledernen Frau“ (unter „Leder“) stellt sich wohl auch die oberschlesische Hexe Yirga mit den ledernen Zähnen. Unter „Lotterie“ (Herold) vermißt man Beispiele aus dem blühenden Volksglauben unserer Städte (der Lotterieeinnehmer wählt ein Ladenlokal, auf das zwei Straßen zulaufen und damit das Glück von zwei Seiten zukommt, zurückgegebene Lose bringen Glück und werden deshalb häufig wieder geholt usw.). Unter „Luchs“ fehlt der in Norddeutschland als Brummelluchs u. ä. bekannte Kinderschreck. Nicht zutreffend ist die Meinung von Schneider (unter „Letzte Ölung“), diese sei „so genannt, weil sie rein äußerlich in der Reihenfolge der liturgischen Salbungen an letzter Stelle aufgezählt wird“. Die Reihenfolge ist . . . 5. die Letzte Ölung, 6. die Priesterweihe, 7. die Ehe. Der heutige Katechismus sagt: „Der Name ‚letzte Ölung‘ kommt daher, daß diese Ölung gewöhnlich die letzte unter allen heiligen Salbungen ist, welche dem Menschen von der Kirche erteilt werden“ (Großer Katechismus, Brixen 1903, S. 177).

---

[1]) Vgl. dazu das Kapitel „Glaube und Brauch des Soldaten“ in der „Soldatenkunde“, herausg. von B. Schwertfeger und E. O. Volkmann, Leipzig-Berlin 1937.

Es sei noch einmal hervorgehoben, daß die vorstehenden Ausstellungen, Berichtigungen und Ergänzungen nicht die Absicht haben, den grundlegenden Wert des Gesamtwerkes herabzusetzen. Seine wissenschaftliche Bedeutung ist derart, daß es auf die Mitarbeit jedes einzelnen Anspruch erheben kann. Aber auch der Leser und Benutzer des Werkes, der wohl noch nicht so bald mit einer neuen Auflage des Werkes rechnen kann, wird aus ergänzender und berichtigender Besprechung einigen Nutzen ziehen können.

Berlin-Zehlendorf. Richard Beitl.

Helbok, Adolf: Was ist deutsche Volksgeschichte? Ziele, Aufgaben und Wege. Mit 19 Karten. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1935, 70 S.

Derselbe: Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs. Vergleichende Studien zur deutschen Rassen-, Kultur- und Staatsgeschichte. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1935, 1. und 2. Lieferung (Bogen 1—12), mit den Karten zur 1. Lieferung.

Die beiden Werke gehören zusammen. Mit dem Rüstzeug, das jahrzehntelange Arbeit an volkskundlichen Einzelaufgaben in der Landschaft und in Instituten zubereitet, nimmt der Verfasser nun den Gesamtgegenstand der Volkskunde in Angriff. Von diesem Unternehmen bietet er hier einen Zwischenbericht mit methodischen Überlegungen. Indem er dabei vielfach auf eigene früher erschienene Schriften Bezug nimmt und Kritik an mancherlei Arbeitsweisen sowie anderwärts vorgebrachten Anschauungen übt, eröffnet er umfassende Ausblicke auf das weite Arbeitsfeld, das heute, wie kein anderes, sich allgemeiner Beachtung erfreut.

Ausgangspunkt und Leitstern ist der neugefundene Begriff des Volkes und Volkstums, der sich aus einer folgerichtig durchgeführten biologischen Denkweise ergibt. Volk ist ein biologisch faßbarer Organismus, ein aus eigener Lebenskraft funktionierender Körper, dessen Bauglieder durch ihre rassische Verwandtschaft, durch geistige Gemeinschaft im Besitz der Sprache, durch schicksalhafte Verbundenheit mit einem Lebensraum auf der Erde die individuelle Volkseinheit bilden. Indem sich die Glieder innerhalb des Volksganzen zu kleinen oder großen Gemeinschaften, von der Familie angefangen bis hinauf zur politischen Gesellschaft im Staate, miteinander verbinden, erzeugt sich, aus den dabei auftretenden Spannungen und ihren Lösungen, das geistige Gepräge des Volkes: das Volkstum. Der Einzelmensch entstammt sozusagen körperlich dem Volke, geistig dem Volkstum. Er ist in das Gemeinschaftsleben mit allen Spannungen und Wechselwirkungen als Empfangender und Schaffender hineingebunden. Beide Urgründe des Daseins, das Volk wie das Volkstum, befinden sich in ununterbrochenem Werden. Der blutmäßig bestimmte Volkskörper verwandelt sich fortwährend (durch Mischung, Auslese, Ausmerzung, Entartung), in Wechselwirkung mit den Gewalten der Natur und Geschichte, die seinen Lebensraum beeinflussen, seinen gesellschaftlichen Bau gestalten. Dabei sondern sich innerhalb des Ganzen verschiedene Kreise heraus, die durch eigene Entwicklung im Bereich der Sprache, des Brauchtums, der Sachgüter, der Glaubenswelt als Kulturformenkreise erscheinen. Diese Kreise sind nicht nur landschaftlich sichtbar umgrenzt, sondern auch in ihrem rassischen Gefüge gekennzeichnet: den Formenräumen entsprechen Bluträume. Auf ihre Entstehung, ihr Wachstum und Schrumpfen, wirken die Verwandlungen ein, denen der Boden, als Landschaft, unter den Naturgesetzen und unter der Arbeit der Bewohner ausgesetzt ist. Aus der Lebensverbindung, in der eine Menschengemeinschaft mit ihrer Landschaft steht, geht das höchste geschichtliche Gebilde hervor: die Kultur, die als die arteigene All-Lebensform eines Heimatvolkes in seiner Heimat sich ausprägt.

Der Gesellschaftsaufbau eines Volkskörpers wandelt sich in natürlicher Wechselwirkung mit seinen Blutswandlungen, beide Wandlungen sind mit den Veränderungen der Landschaft verbunden, und auch das gesamte Erzeugnis der Kulturschöpfung, das spezifische Inventar innerhalb eines eigengearteten Formenkreises, bildet in diesen Wandlungen hin und her ebensogut einen ursächlichen Faktor, wie es seiner-

seits durch Blut und Boden getragen und verändert wird. Die größeren und kleineren Formenlandschaften der Volkskultur in ihrer Sonderart und als Abwandlung des Gesamtvolkstums zu erfassen und darzustellen, bildet das Forschungsziel der Volkskunde; es läßt sich nur erreichen mittels der Volksgeschichte, die das Werden der gegenwärtigen Erscheinungen aus den Elementen und den Lebensgesetzen ihrer Verwobenheit ergründet.

Zu der schicksalhaltigen Berührung von Volk und Boden tritt die Berührung zwischen jedem Volk und seinen Nachbarvölkern. Gerade für die Kunde und Geschichte des deutschen Volkes als des Volkes der Mitte Europas ist diese Berührung und Lebensgemeinschaft von größter Bedeutung. Bei der Berührung mit den Nachbarn wie bei der mit dem Erdboden verhält sich das Volk schichtweise verschieden, und solche Schichten weisen Unterschiede sowohl in der rassischen Struktur wie im geistigen Bilde ihres Volkstums auf. Die breite, bäuerliche Grundschicht ist enger mit dem Boden verwachsen als die schmale Oberschicht der „Gebildeten"; sie ist naturhafter (vitaler) und erfüllt — als Mutterschicht — im Leben des Gesamtvolkes vorzugsweise die Aufgabe der Arterhaltung. Hingegen ist die intellektuellere, geistig führende Oberschicht, besonders am Rande des Volkskörpers, Fremdeinflüssen zugänglicher, die von Nachbarkulturen ausgehen. Dieser Einflüsse wegen gehört auch die Erforschung der Nachbarkulturen in den Aufgabenkreis unserer Volkskunde und Volksgeschichte. Eine Mittlerschicht, die gesellschaftlich in der verdichteten Stadtsiedlung, im Gewerbe und Handel usw. hervortritt, leitet ausgleichend die verschiedenen Wirkungen durch den Gesamtvolkskörper. Die Überschneidung nachbarlicher Volks- und Kulturkreise läßt Mischfelder entstehen: Mischfelder des Blutes so gut wie der Kulturen, und aus den wiederum besonderen Spannungen dieser neuen Lebensgemeinschaften kann neues Leben, neues Volkstum eigener Prägung erwachsen.

Da alles Leben an der Erdoberfläche haftet, lassen sich seine Erscheinungsformen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit weitgehend, wenn auch in mehr oder weniger fragwürdiger Weise, mittels der graphischen Feststellung auf der Landkarte erfassen. Das gilt für die Mannigfaltigkeit der gegenwärtigen Existenz wie für die Erklärung aus dem Werden in der zeitlichen Folge der Verwandlungsstufen. Querschnitte zeigen im Gesamtbild eines Zeitalters den Zusammenklang aller jeweils gleichzeitigen Erscheinungen, ihre Vergleichung macht den Hergang der ununterbrochenen Entwicklung anschaulich in seinen Ausmaßen wie in seinen Gesetzen. Der Deutsche Sprachatlas hat mit solchem Verfahren planmäßige Arbeit begonnen, der Atlas der deutschen Volkskunde nebst reichen Ergebnissen viele neue Wege und Möglichkeiten erschlossen.

Die besonderen Aufgaben der Volksgeschichte gliedern sich in vier Hauptgebiete: sie sucht die Blutgrundlagen und ihre Veränderung, die Entwicklung des Lebensraumes und der Zahlenmaße des Volkskörpers, seinen rassischen und gesellschaftlichen Aufbau, die Bildung und Wandlung der Kulturformenkreise als landschaftliche Ausprägungen der Volksseele zu erforschen. Als entscheidende Zeitstufen der Entwicklung des deutschen Volkskörpers treten hervor: in der Vorgeschichte die Auseinandersetzung der nordischen Rasse mit der alpinen und der dinarischen Rasse, die Ausweitung des Lebensraumes der Germanen gegenüber den Kelten und Illyriern zum Rhein und zur Donau hin und darüber hinaus; in der Frühgeschichte die Berührung mit den Römern und den romanisierten Bewohnern der Grenzprovinzen; die Landnahme zusamt dem Landesausbau und der Kolonisation der großen Völkerwanderung im frühen Mittelalter; die hochmittelalterliche Flutung in baltische, slavische, magyarische Volksräume des Ostens hinein; und schließlich die seit dem 17. Jahrhundert verstärkt einsetzende Binnenwanderungsbewegung im deutschen Raum, die den gegenwärtigen Zustand der rassischen Struktur des Volkskörpers kennzeichnet. Zur Lösung der Aufgaben sind für jeden Raum- und Zeitabschnitt entsprechende Forschungsweisen berufen: Erdkunde in allen ihren Zweigen, Staaten- und Geistesgeschichte zusamt der Ausbeutung und Publikation noch unerschlossener Schriftquellen, Wirtschaftskunde, Anthropologie, Archäologie und Philologie müssen zusammenwirken.

Doch steht die Arbeit erst an ihrem Beginn. Zu ihrer Durchführung ist ein

Reichsinstitut für Volksforschung erforderlich, das durch umfassende Organisation die allerorten auf das große Ziel gerichtete Einzelarbeit vereinheitlicht und ihre Ergebnisse zusammenfaßt. Beide vorliegende Schriften wollen die Notwendigkeit einer solchen Einrichtung erweisen; sie bringen in der Tat überzeugende Belege dafür, daß die programmatischen Begriffe und Forderungen nicht aprioristisch erdacht, sondern aus der Arbeitspraxis gewonnen sind.

Die kleinere Schrift ist recht eigentlich auf Kampf und Werbung eingestellt. Sie zeigt in fesselnder Übersicht eine Fülle von Problemen aus den verschiedenen Feldern der Volksgeschichte, weist auf Lücken und Grenzen des derzeitigen Wissens und stellt den Einzelwissenschaften ganz bestimmte Aufgaben im Sinne des neuen Programms. Durch ihre sehr interessanten Karten gibt sie Aufschluß über die Arbeitsmethoden, zeigt sie die graphische Darstellung nicht nur als übersichtliche Summierung von Tatsachenbefunden, sondern als Mittel zur Gewinnung neuer Erkenntnisse durch Vergleich und Kombination. Mit Nachdruck weist sie auf die enge Verbindung hin, in der die gelehrte Forschung mit den Aufgaben der Politik, mit den dringenden Forderungen des Tages steht.

Ähnlich, nur mit aller Umsicht auf das im Titel bestimmte Sonderziel ausgerichtet, verfährt die Darstellung im Hauptwerk (s. oben N. F. 3, 102 und 5, 9). Sie verkoppelt die deutsche Volksgeschichte mit derjenigen Frankreichs, weil für die Grundlegung des deutschen Volkstums der Lebensgemeinschaft zwischen Mittel- und Westeuropa ausschlaggebende Bedeutung zukommt, und weil der Unterschied beider Länder die Besonderheit unserer Art und unseres Schicksals begreifen lehrt. Am Anfang steht die geographische Kennzeichnung und geopolitische Würdigung der Bodenform in den beiden Räumen, die bereits durch ihr geologisches Schicksal erheblich voneinander abweichen. Eine Zwischenzone, die als Ostfrankreich bezeichnet wird, aber ihrer Natur nach zu Mitteleuropa gehört, bietet eigenartige Bedingungen der Symbiose. Ihre Westgrenze verläuft auf der Seine-Maas-Scheide und in der Rhonesenke.

Das 1. Kapitel vergleicht die Urlandschaft und die vormittelalterlichen Lebensräume beider Länder. Die Klarstellung ist dadurch erschwert, daß sie sich nur auf geringfügige französische Untersuchungen stützen kann; allein in bezug auf die Ortsnamenforschung steht Frankreich voran. Dennoch gelingt es, ein einigermaßen verläßliches Bild sowohl von der Ausdehnung und Dichte des Waldes wie von seiner botanischen Beschaffenheit zu gewinnen, wonach sich auch die vorgeschichtliche Verteilung von Kulturland und Wildnis innerhalb der Gesamträume und ihrer natürlichen Teillandschaften übersehen läßt. Frankreich bot als offenes Parkland den primitiven Kulturen leichtere Möglichkeiten des Lebens als Deutschland, seine Siedlungsräume konnten mit geringerer Mühe erweitert werden, und so ward es frühzeitiger von Menschen überall durchdrungen. Auf dem größten Teil des heute deutschen Bodens stand das offene Land in schroffem Gegensatze zum Urwald. Bis zum mittelalterlichen Landesausbau hin verharrte entsprechend der Gegensatz des Kulturbodens zum Waldlande. Wo der Wald ein leicht zu rodendes Wildland darstellte, verbanden sich ungünstige Bodenverhältnisse mit ihm: in der norddeutschen Tiefebene. Ostfrankreichs Wälder waren dicht und unwegsam wie die deutschen, und dem entsprach die Verteilung seiner Siedlungen noch durch die Römerzeit hin.

In der mittleren Steinzeit war ganz Frankreich von einer jungpflanzerischen, schweinezüchtenden Kultur erfüllt, die aus Asien über Nordafrika dort hingekommen war und von hier aus nach Norddeutschland vordrang. Ebenfalls aus Asien drang von Südosten her eine Reittiere und Hornvieh züchtende Ackerbaukultur in das südliche Mitteleuropa ein. Helbok legt hierfür den archäobotanischen Argumenten entscheidende Bedeutung bei. Die Geschichte des Dinkels im Raum der späteren Alemannen hilft dazu, die Herkunft und älteste Kulturform der alpinen Rasse zu ermitteln, deren heutiges Kerngebiet die Schweiz und das französische Zentralplateau sind. Trotz gewisser landschaftlicher Eigenheiten ist das Gesamtbild Frankreichs einheitlich. Die Möglichkeit liegt freilich nahe, daß eine verstärkte Forschungsarbeit

auch in Frankreich noch eine höhere Zahl der landschaftlich bestimmten Kulturformen unserer Kenntnis zuführt. Nach dem gegenwärtigen Fundbilde aber steht Frankreichs Einheitlichkeit im augenfälligen Gegensatz zu der scheckigen Aufgliederung des deutschen Raumes, und dieser Unterschied steigert sich die Jungsteinzeit hindurch. Je mehr sich die Wirtschaftsweise im Erdboden befestigt, tritt die Einflußnahme der landschaftlichen Gegebenheiten deutlicher hervor.

Zwischen dem Megalithkulturkreis im Norden Mitteleuropas und dem westalpinen Pfahlbautenkreis liegt der donauländische, westwärts bis Belgien reichende Bandkeramikerkreis; die Träger seiner Bauernkultur sind Rund- wie Langköpfe. Namentlich an den Rändern solcher Kreise entstehen die Mischkulturen, so im Inn- und Ennsgebiet, wo eine nordisch bestimmte Pfahlbaukultur aufkommt, und vor allem in Thüringen. Die Bedeutung gerade dieses Kombinationsfeldes der Kulturen tritt in dem Strahlungsvermögen zutage, mit dem es die Nachbargebiete weithin beeinflußt. Die zumeist langschädeligen Träger der hier bodenständigen Schnur- und Zonenkeramiker, der Rössener und verwandter Kulturen, verbreiten nicht nur ihre eigenen Formen, sondern regen neue Bildungen an bis zur Schweiz und nach Holland im Westen, Dänemark, Finnland, Cherson und Mykene im Norden und Osten Europas. Als Viehzüchter, Hirten und Krieger besaßen sie gegenüber den seßhafteren Ackerbauernvölkern ihres Zeitalters die Überlegenheit eines raumüberschauenden Herrentums. Der Rheinlauf spielt in diesen Entwicklungen nicht die Rolle einer Grenze, sondern eines Vermittlers für seine Anliegerlandschaften. Das bewährt sich am kartographischen Ausstrahlungsbilde der Glockenbecherkultur, die aus Spanien stammt und über Südfrankreich ins Rhone- und Rheinland kommt, von Rundköpfen getragen. Auf dem mitteleuropäischen Boden verzweigt sie sich in Gruppenbildungen und reicht damit bis nach Westfalen, Schlesien und Ungarn hinein. Wenn darunter die böhmische Gruppe als die glänzendste Vertretung der Glockenbecherkultur gelten kann, so gibt das zu bedenken, was das isolierende Randgebirge für die Einheitlichkeit bedeuten mag.

Die Funde der Bronzezeit lassen Frankreich in einen westlichen iberischen, einen südöstlichen ligurischen und den urkeltischen Kulturkreis der Mitte und des Ostens aufteilen. Es steht allerseits in Kulturverwandtschaft mit den Nachbargebieten, und anscheinend hat der Handel diese Beziehungen stark gefördert, so daß sogar die Siedlungsdichte sich durch ihn verlagerte. Auch Mitteleuropa zeigt die Spuren des damals den Erdteil von Südfrankreich bis zum Schwarzen Meer durchflutenden Güter- und Formenaustausches. Auf seinem Boden entfalten sich zunächst zwei bodenständige Kulturen von hervorragender Formenkraft: die Nordische und die Aunjetitzer. In jener tritt Norddeutschland zusammen mit Skandinavien als Einheit in Erscheinung; diese zweite macht, mit ihrem südlichen Ursprung, Ostdeutschland bis an die Weichsel zum erstenmal zu einem einheitlichen Kolonialland. Ebendort bringt nordisch-germanische Landnahme, schon im Übergang zur nächsten Epoche, eine Kulturblüte zuwege, als deren Hauptschlagader die Oder wirkt. Donauländische und ostalpine Hallstattkultur steuern wesentliche Antriebe dazu bei. Einige Jahrhunderte hindurch strahlt dann vom mitteleuropäischen Ostland eine starke Kulturbewegung aus, getragen von herdenreichen Eroberern, die von den Ostalpen (Hallstatt) herkommen, bis Ostfrankreich einerseits, bis zum Balkan andererseits vorstoßen und überall durch Verbindung mit den bodenständigen Gruppen landschaftliche Volksformen erzeugen. Dadurch erhält auch Frankreichs Ostgebiet Anteil an dem wachsenden Keltentum, indem es zusammen mit dem Mittelrheinland und Süddeutschland eine Einheit bildet. Über den Norden Ostfrankreichs hinweg geht dann die Einschmelzung ganz Frankreichs in das einheitliche große Keltentum vor sich. Zugleich macht sich hier der Einfluß griechischer Kolonien von Süden durch die Rhonesenke herauf geltend.

Im ganzen genommen spielt der Boden Frankreichs in der Vorzeit für Europa die Rolle einer Kulturbrücke zwischen dem Mittelmeer (von Afrika herüber) bis England und Nordeuropa. Innerhalb Mitteleuropas übt, zwischen Südost und Nordwest, die Donaulandschaft die gleiche Funktion. Beide Gebiete sind Mischfelder für

Rassen und Kulturen, und in der Keltenzeit treten sie in nahe Verwandtschaft zueinander. Frankreich besitzt in seinem Norden in der Seinemulde ein naturgegebenes Herzland, das gleichsam wie ein Klärbecken die herandringenden Kultureinflüsse zum harmonischen Ausgleich bringt. Hingegen begünstigt die Bodengestalt Mitteleuropas das Stocken und die Isolierung im Verlauf der kreuzweis hindurchziehenden Strömungen.

Eine auffallende Parallele zeigt sich zwischen der norddeutschen Tiefebene und dem Alpenlande. Sie gründet sich auf das ähnliche geologische Schicksal im Diluvium, das durch alle Zeitalter bei der Herausbildung von Kulturformen fortwirkt. Der Saum der Moränenlandschaft tritt mehrfach als Grundlage für die Abgrenzung der Kulturräume in Erscheinung. Wie in der Bronzezeit, so lassen auch noch in der keltischen La-Tène-Zeit die weitreichenden wechselvollen Kultur- und Völkerflutungen das norddeutsche Flachland mit der Halbinsel Jütland im wesentlichen unberührt. Nichts deutet hier auf irgendeinen Volkswechsel. Die Natur des spät für Siedlung erschlossenen glazialen Bodens scheint im Bunde mit der isolierenden Randlage die Herauszüchtung eines erlesenen Rassentypus begünstigt zu haben: in stetiger Entwicklung reift das Germanentum heran, das nach der Antike Träger der Weltgeschichte werden sollte. Sein Machtraum erweitert sich langsam nach allen Seiten.

Die Alpen bewährten sich als Schranke. Von den Nachbarherden drangen verschiedene Kulturen in ihre Randgebiete, teilweise auch ins Innere, aber sie lagerten in diesen Räumen ohne Ausgleich nebeneinander. Die Kelten drangen ebensowenig wie auf den norddeutschen Vereisungsboden in das der Besiedlung verhältnismäßig noch später erschlossene Alpeninnere ein; nur in dessen West- und Ostzipfel. Das Hauptvolk der Alpen waren die Illyrier, deren Volkskultur in der Lausitzer Kultur seine alten, in italisch-griechischen Verbindungen jüngere Wurzeln besaß, und deren Volksraum sich im Osten Mitteleuropas bis hinab zur Ostsee erstreckte.

Gleich Jakob-Friesen teilt Helbok nicht unbedingt die Ansicht Kossinnas, daß ausgesprochene Kulturgebiete sich allezeit mit Volksgebieten decken müssen. In eingehender Untersuchung an den Rätseln der Indogermanen und der Indogermanisierung findet er beim vorsichtigen Abwägen der unterschiedlichen Argumente neue Ausgleichsmöglichkeiten zwischen den vorgebrachten Hypothesen. Auch die zentralasiatischen Einflüsse, für die Güntert und von Eickstedt eintreten, behalten bei ihm Geltung. Gegenüber allem, was bei dem gegenwärtigen Wissensstande als fraglich angesehen werden muß, bleibt doch manches so faßbar, um im Sinne der Hauptaufgabe Einsicht in den Geschichtsverlauf zu gewähren. Mitteldeutschland ist, als uraltes Kombinationsfeld der Kulturen, am Ende der Jungsteinzeit ein Hochdruckgebiet der Kultur und zugleich ein Raum hohen Bevölkerungsdruckes: so besitzt es die Voraussetzungen für die sieghafte Kultur- und Rassenausbreitung. Seine Mittlerrolle wiederholt sich später und tritt noch gegen Ende des Mittelalters erneut zutage, als die neuhochdeutsche Schriftsprache von hier sich ausbreitet und die Grundlage für unser höheres nationales Leben schafft.

Das Kerngebiet des Urkeltentums ist in dem Raum zwischen der Mosel und der oberen Donau, mit dem Rhein als Mittelachse, zu erkennen: es ist ebenfalls ein Hauptkombinationsfeld der Kulturen, wo die aus Glockenbecherleuten und Bandkeramikern gemischte Grundlage durch schnurkeramische Zuwanderung indogermanisiert wurde. Als Bevölkerungshochdruckgebiet entsendet es das Keltentum nach Frankreich hinein, wobei Ostfrankreich unmittelbar an den binnendeutschen Kultur- und Volksbewegungen teilnimmt. Im Nordosten Frankreichs treten die Kelten, in Mischung mit germanischen Volkselementen, als Belgier in die Geschichte ein; im übrigen Frankreich bilden die Ligurer die völkische Grundschicht, und in der Durchdringung dieser Gebiete erfahren die Kelten das Schicksal der allmählichen Entnordung, während umgekehrt das Ligurertum sich dann wieder durchsetzt, so daß es zum Träger des heutigen französischen Rassetypus wird. Mit seinem klimatisch und geologisch begünstigten, altgepflegten Ackerboden scheint Frankreich den natürlichen Rahmen dafür geboten zu haben, daß sich hier eine dazu besonders geeignete Rassenmischung zu einer weit-

räumigen Volkseinheit, den Galliern, entfaltete, und immer wieder stellt sich, nach jeder Erschütterung und Neumischung durch Einbrüche von außen, diese Einheit her. Hingegen scheidet in Deutschland eine ausgeprägte Grenze die beiden Völker der Germanen und Kelten. Mit den Karten der Sprachüberlieferung, der Haustypen, der Wirtschaftsformen zusammen rückt diese Grenze abermals die Bedeutung der geologischen Bodenform ins Licht. Die großräumige indogermanische Einheit, die durch rassische und kulturelle Ausstrahlung von der geographischen Herzlandschaft her angebahnt war, hielt demgegenüber nicht durch.

Indem bei diesen Untersuchungen eine fließende, noch keineswegs zur Präzision ausgereifte Begriffsbildung und Ausdrucksweise zusammentrifft mit der Notwendigkeit und dem Willen, die vorhandenen, wenn auch lückenhaften Gewinne doch in einstweiligen Ergebnissen zu summieren, bleiben Unklarheiten und Widersprüche nicht aus. Erst das vollständige Sachverzeichnis, das hoffentlich zuletzt das Werk krönt, wird den Leser gegen den Eindruck sichern können, daß die großzügige Zusammenraffung in schlichte Formeln, trotz aller Vorsicht, zu leicht der bunten Mannigfaltigkeit des ungeheuren Tatsachenschatzes Gewalt antut. So soll als Endgestalt des Heimatraums der Ur-Indogermanen auch Nordfrankreich mitgelten (S. 103); daneben beherbergt das mittlere Frankreich einen Kern alpiner Rasse seit der Jungsteinzeit durch alle Wandlungen auch heute noch (S. 113); die Schutzlage Ostfrankreichs verleiht den Ligurern Beharrungskraft gegen die Romanisierung (S. 142); diese dunkelfarbigen Ligurer sind dann nach Ausmerzung einer eingesprengten hellfarbigen Rasse die Träger des heutigen Rassetyps der Franzosen (S. 122); und doch wird dem Boden Frankreichs insgemein die rassenzüchterische Fähigkeit aberkannt (S. 123). Die Sendekraft Mitteldeutschlands, der die Indogermanisierungsströme entstammen, wird darauf zurückgeführt, daß hier sich Rassen und Kulturen mischten; das Gegenstück zu dieser schöpferischen Bewegung, die frühmittelalterliche Germanisierung Europas, soll aber in der auslesenden, züchterischen Kraft Norddeutschlands seinen Ursprung besitzen, das gerade als Isolierboden jenem Kombinationsfelde von Grund aus entgegengesetzt ist (S. 107 und 123). Mit dem Schwein kann man nicht wandern, Schweinezüchter sind seßhaft; aber die weithin wandernden Schnurkeramiker besitzen auch Schweine (S. 105).

Soweit der Verfasser seine Einsichten durch graphische Konstruktion auf Landkarten gewonnen hat, sind sie naturgemäß nur durch Karten dem Leser nahezubringen. Diese wesentlichen Bestandteile der Untersuchung liegen geschickterweise in besonderer Mappe bei, und man braucht also bei ihrer Benutzung nicht fortgesetzt im Text nachzuschlagen. In einigen Fällen sind die Blätter auch auf Ölpapier angelegt, wodurch sich aufschlußreiche Kombinationen ermöglichen. Gerade auch das Kartenbild lenkt zwingend immer wieder die Blicke auf die erheblichen Lücken, die die bisherige Forschung gelassen hat, und stellt bestimmte Forderungen für zukünftige Arbeit. So sind auch die Karten selber zum Teil noch in technischer Hinsicht problematisch. Die zur 2. Lieferung gehörigen Karten liegen leider zur Zeit noch nicht vor.

Der 3. Abschnitt des 2. Kapitels, den diese Lieferung (Bogen 5—12) erst teilweise bringt, handelt von den Kulturbewegungen der römischen Zeit. Die Eroberung Galliens und Germaniens verläuft in typischen Unterschieden, und unterschiedlich verfährt dann auch die römische Verwaltung mit den beiden Ländern. Der okkupierte Teil des deutschen Bodens wird halb an Gallien, halb an Italien gebunden. Die Auswirkung der Fremdherrschaft auf die unterworfenen Länder ist natürlich, je nach der dort vorhandenen Volks- und Kulturgrundlage, sehr verschieden. Es entstehen neue Kulturherde aus Kombinationsfeldern. Die Kelten erleben in Gallien eine besondere Blüte, während sie im Osten aufgerieben werden, wo gleichzeitig die Germanen bis über den Rhein und an die Donau vordringen.

Gallien war und blieb, im großen genommen, eine Einheit. Wesentlich für seinen von den Eroberern angetroffenen Zusammenhalt ist das Druidentum, das ein nationales Geistesleben schuf und bewahrte, aber eben durch die Vereinheitlichung dem völligen Sieg der Fremden Vorschub leistete. Für die Erkenntnis des Zuges der Romanisierung gibt wieder die Ortsnamenkunde wertvollste Stützen. Die zahlreichen

Städte, deren Bewohnerschaft als Mittlerschicht zwischen den Adel und das Bauerntum geschaltet ist, dienen als Herde der Assimilation. Ebenfalls eine günstige Vorbedingung dafür war in der charakteristischen altgeschichtlichen Verkehrsdurchlässigkeit des ganzen großen Gebiets gegeben. Dennoch gliedert sich Gallien nach dem Grade der Romanisierung in verschiedene Landschaften. Das Pariser Becken tritt in der Siedlungskarte als die volkreichste Landschaft hervor; die Erhebung Lyons zum Mittelpunkte römischen Kulturlebens bedeutet einen vergeblichen Versuch des Kaisers Augustus, den überlieferten Lebenszusammenhang Galliens zu zerreißen.

Bei der Betrachtung Deutschlands in dieser Epoche unterscheidet H. Provinzgermanen (innerhalb des Römerreichs), Binnengermanen (in der alten Heimat) und Kolonialgermanen (die ihre Heimat verließen, aber außerhalb des Römerreiches verblieben). Dem provinzialrömischen Gebiet des heute deutschen Mitteleuropas widmet er besonders eindringende und fruchtbare Studien. Dabei ergeben sich für die einzelnen Raumteile höchst bedeutsame Unterschiede. Bestimmend sind dafür die Maßnahmen der römischen Zivil- und Militärverwaltung im Zusammentreffen mit dem jeweiligen rassischen Charakter, der Wirtschafts- und Siedlungsweise der eingesessenen Bevölkerung. Als ein wichtiger Einschnitt im Verlauf der Romanisierung erweist sich das Ende des 1. Jahrhunderts, weil danach der italische Truppenersatz ausblieb, wie denn überhaupt allmählich das Römertum gegenüber der ergriffenen Aufgabe versagte: die Barbarisierung des Reiches begann. Brennpunkte römischen Lebens entwickelten sich im Zuge des gesamten Rheinlaufs, und wirtschaftlich war dies Gebiet dem innergallischen überlegen, während das Dekumaten- und Donauland im wesentlichen Kolonialländer blieben. Ehe aber das innere Germanien der römischen Wirtschaft erschlossen werden konnte, brachte die Wende inmitten des 3. Jahrhunderts dem Römertum den entscheidenden Rückgang und die Umgestaltung: zunächst das Ende der freien Privatwirtschaft, statt ihrer eine neue militärische Verwaltungswirtschaft, erzwungen durch die Germaneneinfälle. Der Alpenraum ist in dieser Zeit verkehrstechnisch in der Südnordrichtung überwunden. Seine Täler wurden vielfach erst in nachrömischer Zeit durch Zuwanderung von Flüchtlingen romanisiert, worin sich Rätien und Norikum stark voneinander abhoben.

Die Unterlagen für die Einsicht in diese kulturellen und volklichen Flutungen liefern neben den Quellenschriften und archäologischen Fundkarten auch volkskundliche und philologische Gebietskonstruktionen. Doch zwingen die bisherigen Mängel gerade auch in der kartographischen Aufarbeitung noch zur Zurückhaltung im Auswerten. Neben der anschaulichen Heraushebung des zur Zeit möglichen Bildes sichern nicht zum wenigsten die Hinweise auf solche Lücken dem Werke Helboks die Anteilnahme und den Dank der Benutzer, die mit Spannung die weiteren Lieferungen erwarten werden.

Berlin-Friedenau. Erich Ludwig Schmidt.

Langewiesche, F.: Sinnbilder germanischen Glaubens im Wittekindsland. 250 Bilder und 60 Kleinzeichnungen bäuerlicher Handwerkskunst (insonderheit Holzschnitzkunst) und heimischer Vorzeitfunde. Eberswalde, Hans Langewiesche 1935. 83 S. Gr. 8. 5 RM.

In den Fragen der Symbolik ist in letzter Zeit unter den deutschen Volksforschern ein so schroffer Gegensatz der Meinungen hervorgetreten, daß es begreiflich wird, wenn die Außenstehenden schon anfangen, an Sinn und Verstand der deutschen Wissenschaft zu zweifeln. Auf der einen Seite stehen die, die heute schon fast überhaupt keine Zierform mehr sehen können, ohne sie zugleich zum Sinnbild zu erheben. Auf der Gegenseite stehen die anderen, die eine symbolische Ausdeutung nur dann für zulässig halten, wenn überzeugende Beweise dafür beigebracht werden. Zu den Gläubigen gehört Herr Langewiesche. Zu den Zweiflern, die auch in diesen Fällen ihren Verstand nicht ausschalten wollen, gehöre ich.

L. gibt eine große Reihe sehr schöner Einzelaufnahmen von bäuerlichem Zierat aller Art. Wie er das alles aber zum Träger uralter Symbolgeheimnisse macht, das

ist nur schwer auszudenken. Jeder Bogen, jeder Kreis, jeder Strich wird bei ihm zum Sinnbild. Man muß ein paar Beispiele geben, um das Unglaubliche glaubhaft zu machen. L. sagt S. 8: Die Scheibe, als Kreis in Stein oder Holz geritzt, ist das Sinnbild der Sonne. „Die kleinste Scheibe bildet ein Tupf. So erscheinen denn eingetiefte oder erhabene Tupfen in Reihen, Kreisen oder Gruppen in alter wie in neuer Zeit immer wieder als Sinnbilder der Sonne.“ L. wird auf seinen „heiligen“ Tupfen als Sonnensymbol vermutlich sehr stolz sein. Andere Leute, wenn sie gutmütig sind, können nur darüber lächeln.

Ganz neu ist, was L. auf S. 9 über die „Groot Dör“ des niederdeutschen Hauses zu erzählen weiß: da versinnbildlicht der „gewaltige Ur-Bogen der Einfahrt“ den längsten Tagbogen, „daher finden wir oft unten rechts und links an den Türständern Sinnbilder der Sonne, besonders Kreise und Spiralen. Den kürzesten Tag versinnbildlicht dann bisweilen hoch oben am Mittelstück der Einfahrt ein kleiner Bogen mit Sonnenkreisen an seinen Enden“. — „Bis zur Unkenntlichkeit entstellt“ leben die Runen in den Hausmarken (S. 9), aber für L. ist diese „Unkenntlichkeit“ kein Hindernis.

Symbolische und nicht symbolische Zierate neuerer und jüngster deutscher Bauernkunst werden mit den rätselhaftesten Einzelheiten von Zeichnungen der Urzeit und der germanischen Kultur, mit zweifelhaften Runengeheimnissen, mit eddischen Sagenzügen und mit Volksüberlieferungen aller Art wahllos durcheinandergerührt, und ein Symbol nach dem anderen erwächst vor dem Auge des staunenden Beschauers aus diesem Ur-Brei. Da ist nicht nur „alles Bildwerk durch Tupfen als heilig gekennzeichnet“ (S. 14). Den Mäander deutet L. als „Sonnenfalle“, und er hält „diese Deutung auch für möglich bei dem Kinderhüpfspiel „Himmel und Hölle“ mit seinen rechtwinkligen Fächern, beim Schachbrett, Mühlespiel und Puffspiel“ (S. 11). „Beim Seilspringen (im Urbogen!) droht dem Springenden die Verstrickung“ (S. 11). L. erzählt von der angeblichen Symbolbedeutung von Ring und Quast (S. 16), und er bringt es fertig zu fragen, „ob nicht trotz seiner Bestimmung als Help-up auch der ‚Bedde-quast‘ hierher gehört“. Es fehlt nur noch, daß er auch den gleichartigen Griffquast im Luxusauto dabei mit genannt hätte. Jedenfalls wundert man sich nach alledem nicht mehr, wenn L. auf S. 18 sagt, „daß es den Anschein gewinnt, daß [in der Schrift] unsere Hilfszeichen, wie Punkt, Doppelpunkt, Sternchen, Rechtkreuz, Malkreuz, die Klammer und das verschlungene Zeichen für Unendlich, den alten Sinnbildern entstammen und ursprünglich als Hilfszeichen in die Schrift eingefügt wurden“.

Das Herz „versinnlicht den heiligen Mutterschoß der Mutter Erde“. Was wir früher eine Blumenvase nannten, das ist nach L. „der Lebens- oder Weltenbaum Yggdrasil, über dem Rauschkessel, dem Brunnen der Urd“. „In den Zweigen des Lebensbaumes aber raunen die klugen Vögel, die einst Siegfried dem Drachentöter die Zukunft kündeten“ (S. 81). Vielleicht das Schmerzhafteste aber ist dem holzgeschnitzten Bilde der Taube des heiligen Geistes widerfahren, das L. irgendwo unter dem Himmel eines Ehebettes gefunden hat. Diese Taube nämlich ist nach L. gar keine Taube. Sie tut nur so, als ob sie eine Taube wäre. In Wahrheit ist sie ein Storch. Und also kann L. nach diesen Verwandlungskünsten nun in hochtönenden Worten verkünden: „Am Himmel des Ehebettes schwebt der Adebar, der Lebenbringer, in Gestalt einer Taube aus der Sonne hervor, um junge Menschenkindlein ins Haus zu bringen und die müden Seelen der Alten himmelwärts zu geleiten“ (S. 81).

„Immer“ — sagt L. auf S. 18 — „klingt etwas aus ferner Vorzeit noch zu uns herüber. Leider hören oft genug unsere Ohren die alten Klänge nicht mehr heraus.“ Mir scheint, Herr L. braucht sich nach dieser Richtung nicht über Schwerhörigkeit zu beklagen. Seine Ohren hören nur allzuviel hinein, was niemals darin geklungen hat.

Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky ist wieder auferstanden von den Toten, und mit verblüffender Sicherheit erzählt er uns, was „einst war“. Aber so geht es nicht weiter, wenn wir uns nicht vor der Wissenschaft aller Welt, besonders des germanischen Auslandes, und vor uns selbst unsterblich lächerlich machen wollen. Hier rächen sich jetzt die Unterlassungssünden der früheren Zeit.

Seit mehr als dreißig Jahren haben wir in ganz kleiner Schar angekämpft gegen die überwiegend herrschende Meinung, daß die wissenschaftliche Behandlung der volkstümlichen Erscheinungswelt höchstens „an die Peripherie" der Volkskunde gehöre. Es ist meist vergebens gewesen. Wäre es aber anders gegangen, dann ständen heute viele Volkskundler den Fragen der volkstümlichen Symbolik nicht so hilflos gegenüber, wie es offensichtlich der Fall ist. Wir wollen es daher mit Freuden begrüßen, daß in jüngster Zeit bei der Reichsgemeinschaft für deutsche Volksforschung eine eigene Abteilung für Symbolforschung begründet ist. Von dort aus wird man dann auch in weiteren Kreisen vor allem das eine lernen müssen, daß die Symbolforschung nicht eine Angelegenheit des Glaubens, sondern des prüfenden Verstandes ist.

Als Hochschullehrer, der vor Volk und Vaterland mitverantwortlich ist für die wissenschaftliche Ausbildung der lernenden Jugend, habe ich meine Studenten vor der völlig unwissenschaftlichen Art des Buches von Langewiesche dringend gewarnt. Ich warne auch hier alle, die es hören wollen.

Hamburg. Otto Lauffer.

Pražák, Wilhelm: Slovakische Volkskunststickereien. Beiträge zur Geschichte der mitteleuropäischen textilen Ornamente und Stickereitechniken. Plauen i. V., Christian Stoll 1935. 55 S. und 28 Tafeln. 10 RM.

An beinahe 100, zum Teil farbig abgebildeten Mustern behandelt der Verfasser in ausführlicher Weise die Stickerei des slovakischen Volkes, und zwar ausschließlich jene auf Bettüchern, die in der bäuerlichen Wäscheausstattung eine große Rolle spielen. Die reiche Stickerei an der Tracht der Bauern bleibt in dieser Untersuchung ausgeschaltet. Pražák bekennt freimütig, daß die bisherige Annahme des volkstümlichen Ursprungs der Stickereiornamente auf dem von ihm bearbeiteten Gebiete nicht mehr haltbar sei. Er zeigt, wie gegen Ende des 16. und im 17. Jahrhundert die Stickerei verschiedener Techniken vorerst in den Häusern des Adels und der Bürger und auch in handwerklichen Betrieben, deren Erzeugnisse der Hausierhandel verbreitete, ausgeübt wurde und erst im 18. Jahrhundert das Landvolk dazu überging, nach dem Vorbilde der höheren Stände selbst zu sticken. Das geschah zur Zeit, als die übrige Volkskunst in der Slovakei in hohem Aufschwung begriffen war und die Paradestube des Bauernhauses entstand, die heute noch in den westlichen Teilen des Landes erhalten blieb und ihre Anziehungskraft auf die reisenden Fremden ausübt. Wie bei den Märchen frühe Handschriften und im 16. Jahrhundert gedruckte Sammlungen die Quellen der späteren mündlichen Volksüberlieferung seien, so nennt Pražák als Vorlagen der Stickereiornamente deutsche und italienische Musterbücher, die sog. Modelbücher. Er betont, daß diese Ornamente nicht als eigene Erfindungen desjenigen Landes zu gelten hätten, in dessen Vorlagenbüchern sie veröffentlicht wurden. Das stimmt wohl in bezug auf ihren symbolischen Gehalt, denn ein Motiv, wie beispielsweise der Lebensbaum zwischen zwei Tieren, vor einigen tausend Jahren auf Kreta oder in einem der südöstlich des Mittelmeeres gelegenen Länder entstanden, hat die Kunst der verschiedensten Völker durchwandert, ehe es die Bäuerinnen in der Slovakei stickten, ohne jedoch die geringste Ahnung von dem ihm ursprünglich inneliegenden Sinne zu haben. Ebenso wurden die christlichen Symbole, die aber von den Stickerinnen natürlich mit dem Bewußtsein ihrer Bedeutung verwendet wurden, nicht erst jetzt neu erfunden. Bei der Frage der Herkunft solcher Ornamente symbolischen Inhalts, die europäisches Gemeingut sind, in der Kunst eines Volkes handelt es sich aber nicht so sehr um ihre Bedeutung, es kommt vielmehr auf die Formgebung an. Es ist zu fragen, ob die Stilisierung derartiger Ornamente selbständig erfolgte oder einer fremden Quelle entnommen wurde. Und da zeigt sich, wie der Verfasser selbst feststellt, daß gerade die auffälligsten Muster der frühen Zeit in den noch nicht bäuerlichen Stickereien deutschen Vorlagen genau nachgearbeitet sind, hauptsächlich denjenigen der beiden Modelbücher des Nürnberger Radierers Johann Sibmacher von 1597 und 1601. Diesen nach deutschen Vorbildern gefertigten Stickereien kann noch ein anderes figürliches, sehr gut ausgebildetes Ornament, ein

Drache, hinzugefügt werden. Während der Verfasser glaubt, es sei durch italienische Webstoffe in die Slovakei gekommen, beruht aber diese Stickerei, wie die dem Werke beigegebene Abbildung erweist, auf einem Holzschnitt in dem bei Bernhard Jobin in Straßburg erstmalig 1579 erschienenen Modelbuche, der allerdings einem Muster in dem Stickbuche des Venezianers Giovanandrea Vavassore von 1530 nachgeschnitten ist, jedoch mit einigen Veränderungen, die eben in der slovakischen Stickerei berücksichtigt sind.

Außer diesen deutschen Vorlagen machen sich in den slovakischen Arbeiten durch eingeführte Stickereien oder Gewebe auch italienische, russische und türkische Einflüsse geltend. Wie aus den im Buche abgebildeten Beispielen zu ersehen ist, und wie der Verfasser selbst hervorhebt, tritt gewöhnlich bei der Übernahme der Muster aus den Stickereien der höheren Gesellschaftschichten in jene des Bauernvolkes, die nicht gleich ersteren auf feinem gekauften, sondern auf grobem selbstgefertigten Leinen ausgeführt wurden, eine Verwilderung und Entartung der Ornamente ein. In der frühen Zeit wurden die Stickereien in Techniken gearbeitet, die auf Fadenzählung beruhen. Als späteste Art kam dann die Plattstichstickerei hinzu, die eine freiere, nicht an den quadratisch gemusterten Gewebegrund gebundene Ausgestaltung der Ornamente erlaubt. Diese Stickereien scheinen zunächst in den Handwerkstuben angefertigt und im Hausierhandel unter der städtischen Bevölkerung vertrieben worden zu sein. Die meisten der noch erhaltenen und datierten Stücke dieser Stickart stammen nämlich von dort aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts. Erst im 19. Jahrhundert erreichte die bäuerliche Stickerei sowohl durch die Formgebung der Muster als auch durch die Farbigkeit ihre höchste Blüte. Da die Muster der Plattstichstickerei vorgezeichnet werden mußten, was die meisten nicht zustande zu bringen vermochten, lag die Gestaltung der Ornamente in den Händen nur weniger Phantasiebegabter, und es entstanden so auch örtliche Typen.

Wie bereits gesagt, betrachtet Pražák in seiner Arbeit nur die Bettuchstickerei, aber es wäre zu wünschen, daß ihr der kenntnisreiche Verfasser eine Studie über die slovakische Trachtenstickerei folgen ließe.

Berlin. Arthur Lotz.

Stumpfl, Robert: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1936. XIV, 448 S., 4 Tafeln. Geb. 14 RM.

Das stattliche Buch erweckt durch seinen Umfang die Erwartung einer gründlichen, gewissenhaften Bearbeitung eines Themas, das uns schon durch die Untersuchungen von R. Wolfram, Grönbach, Chambers, Young, Almgren näher gerückt wurde, und es rechtfertigt diese Erwartung vollauf. Suchte man früher den Ursprung unseres mittelalterlichen Schauspiels in der kirchlichen Liturgie und den des Fastnachtspiels im antiken Mimus, so gilt es jetzt die volkhaften Wurzeln unserer dramatischen Kultur zu erforschen. Dem deutschen Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts gesteht Stumpfl zwar einen gewissen Zusammenhang mit den Fahrenden als Fortsetzern des antiken Mimus zu, seine eigentliche Wurzel aber erblickt er in den kultischen Veranstaltungen von Männerbünden, die in der Maske von Dämonen Rügen und Initiationsfeiern vorführten, aber auch zur Ausgelassenheit eines heidnischen Vorfrühlingsfestes herabsanken. Wichtiger ist ihm der Nachweis eines vorchristlichen Dramas, das in mehrfacher Umformung in den christlichen Gottesdienst eindrang. Die römische Liturgie enthielt keine dramatischen Keime. Die allegorischen Zutaten der Niederlegung des Kreuzes am Karfreitag, der Kreuzerhebung und des Grabbesuches am Ostertage kamen erst in Flandern, Nordfrankreich oder Westdeutschland hinzu, während in Mittelitalien das volkstümliche Tanzlied (Lauda) auf das Passionsspiel einwirkte. Daß die Notkerschen Sequenzen musikalisch (Pentatonik) wie textlich an germanische Kunstformen anknüpften, ist längst bemerkt worden. Seit Gregor dem Großen suchte ja die katholische Kirche heidnische Bräuche, Feste, Mythen umzudeuten und zu amalgamieren. Strenger gesinnte Autoren beklagen im 8.—9. Jahrhundert, daß sich auch Geistliche an heidnischen Bräuchen

beteiligten und 'cantus plebei' auf Kirchhöfen und Kirchen duldeten. Im 12. Jahrhundert bedauert Bernhard von Clairvaux, außerhalb Deutschlands keinen Volksgesang mehr zu hören, der dem deutschen gleichkäme; und dieser bestand (nach Stumpfl) aus geistlichen Kontrafakturen weltlicher Lieder. Wir hören aber auch von heidnischen Tänzen und Gelagen in den Kirchen, so im 11. Jahrhundert von dem Mirakel der Tänzer zu Kölbigk, das schon früher im Leben des hl. Eligius berichtet wird als Bestrafung der 'prisci atque [populo] gratissimi ludi'.

In der zweiten Hälfte seines Werkes geht Stumpfl an die naturgemäß schwierige Rekonstruktion der verlorenen altgermanischen Kultspiele. Da die späten Volksbräuche des Winteraustreibens, des Streites von Sommer und Winter und der Maigrafen sowie die von Almgren veröffentlichten rohen bronzezeitlichen Felszeichnungen nur die Umrisse eines alten Jahresdramas erschließen, sucht er dessen eigentlichen Inhalt und künstlerische Höhe durch eine genaue Untersuchung der aus ihm abgeleiteten christlichen Spiele des Mittelalters zu gewinnen. Er vergleicht die Szenen der salbenkaufenden Marien und des Knechts Rubin mit einem kultischen Arztspiele, das zur rituellen Tötung und Wiederbelebung bei Initiationsfeiern gehörte, den Osterwettlauf der Apostel mit Frühlingswettläufen, die Klagen der Frauen mit dem Matronenkult, das Teufelsspiel mit heidnischen Dämonenumzügen und glaubt (S. 335), daß es ein uraltes germanisches Jahresdrama mit Tod, Trauer und Auferstehung eines Gottes gab. Das Weihnachtsfest, das bereits in Italien auf den 'dies Solis invicti' verlegt worden war, fällt zusammen mit dem germanischen Fruchtbarkeits- und Totenfest Jul (= Festzeit, Weihnacht). Das Sternsingen ist nicht aus dem Officium Stellae am Dreikönigstage abgeleitet, sondern ein Heischegang in kultischen Formen, eine Prozession mit Drehen der Sonnenscheibe, die schon auf nordischen Felsbildern aus der Bronzezeit begegnet. Die Gestalt des Herodes ist ursprünglich der Jahreskönig, der dem neuen Jahre, dem Christkinde, Platz machen muß; er erscheint später auch als Narrenkönig oder Wilder Jäger. Die Anbetung der Hirten im Officium pastorum ist eine späte kirchliche Schöpfung nach dem Muster des Osterspiels; für das Kindelwiegen nimmt Stumpfl volkstümlichen Ursprung an. Die von ihm so rekonstruierte dramatische Kulthandlung von Geburt, Tod und Auferstehung des Jahresgottes wurde in christlicher Historisierung zu mimischem Spiele, bis die Reformationszeit eine neue Form einführte. Zum Schluß hebt er selbst hervor, daß seine Untersuchung keinen Anspruch auf Vollständigkeit und endgültige Lösung aller Fragen erheben könne, daß sie aber für das Verständnis von Wesen und Wachsen unserer dramatischen Kunst von hoher Bedeutung sei. J. Bolte.

Notizen.

Adrian, Karl, und Leopold Schmidt: Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg. Salzburg-Leipzig, A. Pustet 1936. 344 S. mit Tafeln. 7,80 RM. (Texte und Arbeiten zur religiösen Volkskunde, hrsg. von H. Koren, Bd. 2.) — Von dem in Salzburg blühenden Volksschauspiel haben wir schon 1880 durch A. Hartmann reiche Proben erhalten, denen dann J. Widmann und M. Jäger noch einen Nikolaus und ein jüngstes Gericht anreihten. Jetzt bietet uns der hochverdiente Forscher Adrian 19 weitere Spiele und Lieder, deren Zusammenhänge mit anderen Landschaften (Steiermark, Tirol, Oberbayern) Leopold Schmidt in kurzen Einleitungen zu klären sucht. Sie schließen sich, abgesehen von einem David und Goliath und einem krankenheilenden Christus, an die Tatsachen des Weihnachts- und Osterfestes an. Größere Ausdehnung haben ein derbbäuerliches Spiel des 18. Jahrhunderts aus Krimml vom hl. Nikolaus, das zum Teil ins 17. Jahrhundert zurückreichende und mit einem Hartmannschen Texte zusammenhängende Weihnachtspiel der Halleiner Schiffergilde, ein Herodes aus Großarl und das eigenartige, von den Ordensdramen der Barockzeit beeinflußte Pinzgauer Passionsspiel: fünf Akte in Prosa, vierhebigen Versen, Alexandrinern und eingemischten Arien, auch Melodien. (Zu der Echoszene des verzweifelnden Judas vgl. Bolte, Sitzgsber. der Berliner Akad. 1935, 279.) Dazu lebende Bilder und Verkörperungen von Gewissen, Seele, Genius; also weitgehende Einwirkung der gelehrten Literatur auf das Volksdrama. Im Großarler 'Herodes' S. 200 begegnet eine Nachahmung von Raimunds Lied 'So leb denn wohl, du stilles Haus'. Ein Fortleben von Hans-Sachs-Versen, die ich ZVfVk. 18, 129 für das hier unbeachtet gebliebene Weihnachtsspiel aus dem nahen Salzkammergut nachwies, wird zwar von Schmidt S. 13. 67. 239 angedeutet, bleibt aber unsicher. J. B.

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde 28 (1933). 860 S. St. Gabriel b. Mödling, Wien. — Auch dieser Jahrgang der schönen, von Pater Schmidt begründeten Zeitschrift darf vom Volkskundler nicht unbeachtet bleiben. Er bietet vor allem der vergleichenden Sagen- und Märchenforschung wichtigen Stoff. Zwar ist, was L. Tardu (Contribution à l'étude du folklore Bantou) S. 282f. über die Bestimmung des Märchens sagt, zu rationalistisch gedacht, dafür sind die 14 mitgeteilten Texte, 7 von ihnen zur Begründung sprichwörtlicher Redensarten, desto willkommener Die Schildkröte steht an Stelle des Fuchses. Das Märchen „La tortue et les animaux" gehört zu den in Mackensens HDM unter „Fuchs II" leider nicht behandelten, in denen ein kluges Tier die Gefährten beim Mahl erschreckt, sie fliehen macht und alles selbst frißt; vgl. auch J. A. Friis, Lappiske Eventyr og Folkesagn 1871, 1ff.; Qvigstad, Lappiske eventyr og sagn 3, 9ff.; 2, 11. 13ff. La tortue et le singe qui étaient voisins (Nr. 7) entspricht dem vom Gastgebot zwischen Fuchs und Kranich. Aitiologische Tiermärchen begegnen oft. P. Joseph Schmidt (Neue Beiträge zur Ethnographie der Nor-Papua, Neuguinea) teilt S. 323f. ein unserem „Machangelbaum" ähnelndes Stück einer Mythe mit; S. 666f. bringt er eine schöne Parallele zu „Hänsel und Gretel"; die Mythe S. 678f. steht auf dem Motiv vom „Tierbräutigam". Die „Trois récits Tonguiennes" haben S. 359f. eine Parallele zu der gewöhnlich von Paracelsus erzählten Wiederverjüngungssage; vgl. etwa R. Kühnau, Schles. Sagen Nr. 1558; Peuckert, Schlesische Märchen 1 Nr. 68. Der sehr wichtige Aufsatz von Ed. Labreque, La tribu des Babemba S. 633ff. mit seinen Heldensagen bringt das Motiv vom Wiederausgrünen eines dürren Stabes (S. 639), von Fußstapfen eines weißen Beraters des Stammheros in den Felsen (S. 635); übrigens wird dieser Weiße als Erretter wieder erwartet. Wundermenschen in entlegenen und nie betretenen Gegenden kennen die Pilagá-Indianer Nordargentiniens; derartige Berichte haben ja ebenso zur Entstehung der Amazonensage in Südamerika

gedient, wie sie der Alten Welt geläufig waren. Daß manche der Sprichwörter in Tardys Beitrag den unseren ähneln, ist begreiflich; Lebensweisheit ist Lebensweisheit, mag sie bei Schwarzen oder Weißen erfahren werden. Abergläubische Vorstellungen begegnen häufig; ich hebe heraus die von den Ursachen der Mondverfinsterung und Hilfsmaßnahmen in Neuguinea (S. 34); die Pilagá-Indianer geben dem Toten sein gesamtes Eigentum, auch die wertvollsten Stücke, mit: S. 317; der Schadenzauber, bei dem man ein Stück des Eigentumes seines Feindes vergräbt und verwesen läßt, um diesen selbst zu töten (S. 318), ist Europa ja auch nicht unbekannt; vgl. etwa Peuckert, Schles. Sagen 1924, 79. Wenn man bei uns als Volksheilmittel Hirschtalg braucht (vgl. HDA 3, 105), um wunde Füße zu kurieren, so fehlte uns doch bisher die Erklärung, was der Hirsch mit dem Fußleiden zu tun hat; die Pilagá-Indianer sagen S. 319, daß Hirschtalg heile und zugleich die Schnelligkeit des Tieres verleihe. Amschler, der über die „Tieropfer, besonders Pferdeopfer, der Telingiten im Sibir. Altai" spricht, hätte S. 311f. zufügen sollen, daß das uns bekannte Motiv vom sorgfältigen Bewahren der abgenagten Knochen (Thors färd til Utgård!) nach Holmbergs Nachweis (Journal de la société finno-ougrienne 1925/6, 49f.) auf einen alten Jagdzauber zurückgeht; vgl. auch Peuckert, Waldfrau (im Druck). Ich gehe auf die Abhandlungen über soziale Institutionen nicht ein (Niggemeyer, Totemismus in Indien; Loeb, Soziale Organisation Indonesiens und Ozeaniens), sondern führe zu der uns ja auch nicht ganz unwichtigen Frage Indien außer dem eben genannten Niggemeyerschen Aufsatz noch den über die „Rassenelemente im Industal während des 4. und 3. vorchristlichen Jahrtausends" von Friederichs und Müllers, und „Sin and Salvation in the Early Rig-Veda" von Siqueira an. Auf Verbrugges „Vie chinoise en Mongolie" werde ich noch zurückkommen. Drei Aufsätze aber möchte ich noch besonders anmerken. Den Forscher in den Realien wird der Bericht der Weißen Väter „Die Fischerei bei Utinta am Tanganyka" mit den reichen illustrierten Ausführungen über Fischereigeräte interessieren; ich hebe aus ihm zwei Aberglauben aus: zum Kauf der Amulette S. 157 vgl. den europäischen Zauberbrauch, daß man beim Kauf zaubrischer wie gegenzaubrischer Geräte nicht handeln darf (Peuckert, Schles. Volkskunde [1928], 83 S.); ferner die Wahrsagemethode S. 157, die wir mit Erbsieb, -schere, -schlüssel kennen (Peuckert, Schles. Sagen S. 79). Auf Schobers Aufsatz „Die semantische Gestalt des Ewe" S. 621ff. ist um ihrer Bedeutung für die Volkssprache willen aufmerksam zu machen; er würde in seiner Erweiterung auf die Frage „Symbolhaftigkeit" einer Mythe, Sagengestalt usw. gleichen Wert und Bedeutung haben. Endlich möchte ich besonders auf Prümms „Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens" hinweisen, auf die ich gelegentlich seines Werkes „Christlicher Glaube und altheidnische Welt" noch ausführlich kommen werde, da die Frage nach den „Vegetationskulten" in einen Herzpunkt volkskundlicher Arbeit trifft. W. E. Peuckert.

Anuario de „Eusko-Folklore" 1933/34 (Tomo XIII/XIV). Publicación de la Sociedad de Estudios Vascos (Eusko-Ikaskuntza) Vitoria. — Die beiden stattlichen und gut gedruckten Bände enthalten größtenteils Beiträge zur baskischen Volkskunde, die aus dem von I. M. de Barandiarán geleiteten Forschungsinstitut für Ethnologie zu Vitoria hervorgegangen sind. Wir nennen nur einige Arbeiten: aus dem 1. Bd.: Lieder zu Weihnachten, Neujahr u. a., baskisch mit spanischer Übersetzung, gesammelt von A. Irigaray und M. de Lekuona, Originalberichte über baskische Hexenprozesse im 16. Jahrhundert (J. C. Baroja), Volkskunde der Landschaft Merindad de Tudela von P. Arellano, Fragebogen über Textilkunst von E. Tuduri. Aus dem 2. Bd.: Ein ausführliches Verzeichnis der Kirchen und Einsiedeleien in der Landschaft Guipúzcoa mit Angabe der Patrone und kultischer Besonderheiten von D. de Irigoyen, Sagen von Laburdin, gesammelt von M. Ariztia, eine Abhandlung von P. Garmendia über das Hakenkreuz, das sich, besonders in gebogener Form, im Baskenlande häufig als Ornament findet; schließlich ein 1147 Fragen (ungerechnet die Unterfragen) umfassendes Fragebuch für volkskundliche Erhebungen. F. B.

de Azkue, R. M.: Euskaleñaren Yakintza (Literatura popular del País Vasco). Primer tomo: Costumbres y supersticiones. Madrid, Espasa-Calpe 1935. 472 S. — Der rühmlichst bekannte Verfasser des Bask.-span.-franz. Wörterbuches (1905—06 und zahlreicher grammatischer, literarischer und musikalischer Werke hat sich nun einem Gebiet zugewandt, auf dem er ebenfalls berufen war, Außerordentliches zu leisten. Von dem geplanten mehrbändigen Werk liegt jetzt der erste Band vor: „Sitte und Aberglaube", die folgenden sollen Sagen, Märchen, Rätsel und Sprich-

wörter enthalten. Auf Grund der Erfahrungen eines mehr als siebzigjährigen arbeitsreichen Lebens und planmäßiger eigener Untersuchungen in allen Gegenden des Baskenlandes während der letzten Jahre hat A. eine überraschende Fülle von Tatsachen zusammengetragen, wie sie bisher für die Volkskunde des Baskenlandes noch nicht geboten worden ist. Manches gibt sich natürlich ohne weiteres als allgemeines, auch in anderen Ländern bekanntes Volksgut zu erkennen (z. B. Hexenaberglaube, Kinderreime auf den Marienkäfer und andere Tiere, Vorstellungen über den Donner, Regenbogen usw.), doch scheint noch so viel an Eigenartigem und Merkwürdigem zu bleiben, daß die Behauptung des Baskologen Julien Vinson, die Basken hätten außer ihrer Sprache nichts Eigenes, nunmehr nachgeprüft werden müßte. Der gesamte Stoff umfaßt folgende Gebiete: die Tierwelt (dazu noch Vögel, Insekten und Kriechtiere), das Wetter, der menschliche Körper (dazu die Tätigkeiten des Menschen, Berufe und Kleidung), Pflanzen, Naturerscheinungen, die Kirche (dazu die Heiligen, Festtage), Tod, Hochzeit und Geburt, Haus und Hausgeräte, sowie Hexen und „Phantasiewesen“, wobei es sich naturgemäß nicht vermeiden läßt, daß die Bereiche zum Teil ineinandergreifen. Auch ist es angesichts der religiösen Einstellung der Basken nicht verwunderlich, daß die Kirche überall in Sitte und Brauch eine hervorragende Rolle spielt. Besonders zu begrüßen ist es, daß der Verfasser auch vergleichende Volkskunde getrieben hat und häufig ausländische Werke und Zeitschriften zitiert, so Sartoris „Sitte und Brauch“ und das „Handw. d. dt. Aberglaubens“. Der Text ist zweispaltig baskisch und spanisch gedruckt. Bedauerlich ist es, daß nicht die Mundart erscheint, sondern eine mehr oder weniger schriftsprachliche Überarbeitung der Urtexte, die auch für den Sprachforscher von großem Werte wären. Der Verfasser hat wohl die literarische Form gewählt, um das Verständnis zu erleichtern (wozu allerdings die spanische Übersetzung genügte), vielleicht lag ihm auch nicht so sehr daran, ein wissenschaftliches Werk, als vielmehr eine Art Volksbuch zu schaffen. Aus diesem Grunde wohl ist der Band auch mit einer Anzahl ansprechender Zeichnungen von bekannten baskischen Künstlern ausgestattet, die jedoch ebenfalls für den Volkskundler von Wert sind. Wir dürfen mit großen Erwartungen der Fortführung der Veröffentlichung entgegensehen. Möge dieses Werk den Anstoß dazu geben, daß wir in Deutschland nicht nur, wie bisher, der Sprache der Basken ein starkes wissenschaftliches Interesse entgegenbringen, sondern auch ihrer Volkskunde (die sich im Grunde von jener nicht trennen läßt) erhöhte Aufmerksamkeit schenken.

Gerhard Bähr.

Bach, Adolf: Deutsche Mundartforschung. Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Eine Einführung. Mit 25 Karten im Text. Heidelberg, Winter 1934. XI, 179 S. 4,50 RM. (Germanische Bibliothek, 1. Abt., 1. Reihe, 18. Band.) — Der Bonner Germanist Adolf Bach hat diese Übersicht und Einführung in die deutsche Mundartforschung mit der Begründung gegeben, daß sich ein junger Student oder ein auf Nachbargebieten arbeitender Gelehrter bisher vergeblich bemühte, eine schlicht und klar geschriebene Einführung zu finden, die ihm Zugang zu der deutschen Dialektforschung bietet. Diese Lücke hat Bach mit Erfolg ausgefüllt. Das langsame Werden und die phonetische Seite der Mundartforschung werden eingangs erörtert. Das Schwergewicht wird dann (auf 113 Seiten) dem „geographischen Problem“ zugewiesen und die Ergebnisse der Sprachatlasarbeit, die Beziehungen zwischen Dialekt und Kulturgeographie (nicht sehr glücklich „Kulturkreisforschung“ genannt) einerseits und zwischen Dialektgeographie und den nachbarwissenschaftlichen Arbeiten, wie Landesgeschichte, Siedlungsgeschichte, deutsche Sprachgeschichte, allgemeiner Sprachwissenschaft, Interpretation und Lokalisierung alter Texte, behandelt. Ein letztes Kapitel erörtert auf 34 Seiten das „volkskundliche Problem“ in der Mundartforschung; der Begriff „gesunkenes Kulturgut“ in der Mundart wird von Bach bei aller Bezogenheit auf H. Naumann doch dahingehend modifiziert, daß „Angehörige der Unterschicht unseres Volkes ... beträchtlichen Anteil haben an der kulturellen Sphäre“; was Bach über „Die Mundart als primitives Gemeinschaftsgut“ sagt, wird allerdings vor den künftigen Ergebnissen der volkskundlichen Mundartforschung kaum bestehen bleiben, die zwar heute noch in den Anfängen steckt, aber doch im Anschluß an die nationalsozialistische Umwertung der Begriffe „Intellekt“ und „Volk“ neue Impulse empfängt. Richtunggebend ist der Hinweis von Bach auf die Möglichkeit, das Weltbild des Mundartsprechers und die „Volksseele“ durch die Mundart zu erforschen. Bach hat jedem Einzelabschnitt die einschlägige Literatur in umfassender Reichhaltigkeit beigefügt. Die Karten zum sprachgeographischen Teil sind in der Mehrzahl von Wilhelm Will mit erfreulicher Sauberkeit gezeichnet. A. Bretschneider.

Bahr, Richard: Volk jenseits der Grenzen. Geschichte und Problematik der deutschen Minderheiten. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1933. 461 S. Geb. 9,50 RM. — Derselbe: Deutsches Schicksal im Südosten. Ebenda 1936. 245 S. mit einer Ausschlagkarte. Kart. 5,50 RM., Leinen 6,50 RM. — Die beiden Werke bieten gewissermaßen, nämlich in Hinsicht auf den Stoff und das politische Ziel, ein Gegenstück zu dem „Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums“ (s. u. 192). Was hier die wissenschaftliche Organisation mit Hunderten von Helfern aufbaut, das versucht, auf seine Weise, der Einzelne zu leisten. Bahr umgrenzt allerdings seine Zusammenschau auf die dem Reich zunächstgelegenen Glieder des Gesamtvolkstums. Er behandelt im 1. Buche die Balten, das Memelland, Danzig, Polen, die Sudetendeutschen, Nordschleswig, Eupen-Malmedy, Südtirol und das südosteuropäische Deutschtum in Ungarn, Rumänien und Südslavien. Diesem letzten Sektor, der hier nur 40 Seiten beansprucht, widmet er ergänzend den 2. Band, der das Burgenland, die Sprachinseln der Slowakei und Karpathenrußlands, die Zips, Sathmar, Siebenbürgen, die Bukowina, Bessarabien, Dobrudscha und die deutschen Siedlungen in Rußland umfaßt. Wenige dürften zu der hier ergriffenen Aufgabe in gleichem Maße berufen sein, wie gerade Bahr. Durch Jahrzehnte bewährt als Vorkämpfer auf dem weiten Felde der volksdeutschen Arbeit, verfügte der vor kurzem leider verstorbene Verfasser nicht nur über gediegenes geschichtliches Wissen, sondern vor allem über genaue Kenntnis der besonderen Kampflage, der Spannungen, Nöte und Aufgaben des Tages und der zum Einsatz bereiten Kräfte an jedem einzelnen Frontabschnitt. Das Beste aber war seine Kunst, die geschichtlichen Tiefenblicke und die an Ort und Stelle erworbene Anschauung des bunten, aus Stammesart und Landschaft gewachsenen Gegenwartsbildes, wie sie ihm selber zum leidenschaftlichen Erlebnis verschmolzen, so durch packenden Vortrag auch dem Leser zu vermitteln, fesselnd und begeisternd. Ein reichhaltiges Verzeichnis benutzter Literatur ist beigegeben. Erfreulicherweise konnte vom 1. Bande inzwischen bereits die 2. Auflage erscheinen.
E. L. Schmidt.

Bauer, Anton: Zwanzig altbayrische Ländler, zusammengestellt und für verschiedene Instrumente bearbeitet. Berlin und Leipzig, B. G. Teubner 1936. 28 S. Quer 8°. 1,40 RM. — Aus dem großen Schatze echter Volkstanzweisen sind 10 Klarinettenländler und 10 als Schuhplattlermelodien bekannte Trompetenländler ausgelesen und trefflich instrumentiert. — Derselbe: Rutsch hin, rutsch her! 10 altbayerische Tänze, gesammelt und für verschiedene Instrumente bearbeitet. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1936. 28 S. Quer 8°. 1,60 RM. — Der ‘Rutsch hin, rutsch her’, so genannt nach dem Rutschen mit den Füßen, zeigt Wechsel von geradem und ungeradem Takt, ebenso der Fingerltanz. Bemerkenswert ist auch der Schustertanz und die Duscherl- (Klatsch-) Polka. J. B.

Bauerreiß, Romuald: Sepulcrum Domini. Studien zur Entstehung der christlichen Wallfahrt auf deutschem Boden. München 1936. 70 S. 5 RM. (Abhandlungen der Bayerischen Benediktinerakademie, Band 1.) — Die Untersuchung will auf Grund eines reichlichen Materials an Schrift- und Bildquellen den Nachweis führen, daß die Wallfahrt auf deutschem Boden aus der Jerusalemswallfahrt, aus der Verehrung des hl. Grabes oder von Reliquien der Grabeskirche entstanden ist. Wallfahrtsbildend ist vor allem die ‘imago pietatis’, das Bild des Schmerzensmannes, dessen Ausklang erst in den durch die steigende Marienverehrung veranlaßten Pietadarstellungen zu sehen ist. Der Grundriß und Aufbau zahlreicher alter Wallfahrtskirchen und Gnadenkapellen weist auf das Urbild der Kirche des hl. Grabes in Jerusalem zurück. Wallfahrten zu den Gräbern von Heiligen (z. B. St. Peter, St. Jakobus) sind auf deutschem Gebiet so spät und selten, daß sie im Gesamtbild fast untergehen. Mit dieser Grundanschauung, wie auch in mancher Einzelheit, steht der Verfasser im Gegensatz zu G. Schreiber, der im altchristlichen Heroengrab Zentrum und Ziel der Wallfahrt sieht. In dem Satz der Vorrede, daß es, solange die Volkskunde die letzten psychologischen Gesetze des Volksempfindens alsogleich aufdecken wolle, über ein Gerede nicht hinauskomme, wird man zwar das „alsogleich“ durchaus unterschreiben; doch darf man ihn keineswegs auf zahlreiche sehr gründliche und vorsichtige Untersuchungen zur Volksfrömmigkeit anwenden, die uns die letzten Jahre gebracht haben. Zu S. 35 (Grabeskirche als ‘Mittelpunkt der Erde’) sei verwiesen auf die reichen Belege bei Roscher, Omphalos (1913) S. 27, Neue Omphalosstudien (1915) S. 15ff. 73f., Omphalosgedanke (1918) 17ff. F. B.

Behn, Friedrich: Altgermanische Kunst. Mit 56 Bildtafeln. Münschen, J. F. Lehmann 1936. Kart. 3,60 RM. — In einer Auswahl von schönen Abbildungen, die sich

in dieser 3. Auflage um 8 Tafeln vermehrt haben, führt uns der erfahrene Leiter des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz durch die Kunstdenkmäler unserer Ahnen von der Bronzezeit bis zur Völkerwanderung und den Wikingern; seltener Abgebildetes und bekannte Prachtstücke, wie der Sonnenwagen von Trundholm und die Osebergfunde, sind vertreten. Eine kurze Einleitung führt in das Verständnis der Bilder ein, zieht die Entwicklungslinien und hebt den Eigenwert germanischen Kunstschaffens gegenüber dem klassischen Altertum hervor. Für jeden Deutschen, namentlich auch für die Schulen, ist das Buch als einwandfreie Quelle vaterländischer Erkenntnis sehr zu empfehlen. F. B.

Beitl, Richard: Volkskunde und Schule. Ein Wegweiser zum volkskundlichen Unterricht. Mit 12 Abbildungen. Leipzig, Klinkhardt 1934. 104 S. (Völkisches Lehrgut. Schriftenreihe zur Neugestaltung des Volksschulunterrichts, hrsg. von K. Higelke.) — Wenn auch die Volkskunde kein besonderes Lehrfach in der Schule ist, so soll sie doch den Unterricht nach Möglichkeit durchdringen. An Stoffsammlungen ist kein Mangel, wohl aber fehlt es an methodischen Handreichungen. Bis jetzt stehen dem Lehrer in dieser Hinsicht nur die „Lehrproben zur deutschen Volkskunde“ von John Meier (Berlin 1928) zur Verfügung. Er wird daher das Erscheinen dieses Buches begrüßen, das ihm gute Winke für die volkskundliche Ausgestaltung des Unterrichts gibt. Es enthält folgende Beiträge: W. Hansen, Volkskunde in der Schule; R. Beitl, Volkskunde des Kindesalters; A. Helbok, Siedlung und Haus als Ausdruck des Gemeinschaftslebens; O. A. Erich, Volkskunst und kindliches Gestaltungsvermögen; W. Schuchhardt, Volkskunst, Volkshandwerk und Schule; H. Schmidt, Volkstracht — gestern und heute; A. Bergeler, Zur Methode des Volksschulunterrichts über Sitte und Brauch; M. Rumpf, Alte christliche Volksfrömmigkeit und Schule; A. Bretschneider, Die Sprache des Volkes; R. Knopf, Volksglaube und Volkssage in der Schule; B. J. Iversen, Volkskundliches im Liede der Schule; R. Peesch, Volkskundliche Karten im Unterricht; H. Schaudinn, Bücherkunde. J. Koepp.

Bergliederbüchlein, historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Elizabeth Mincoff-Marriage unter Mitarbeit von Gerhard Heilfurth. Leipzig, K. W. Hiersemann 1936. XVIII, 313 S. (Bibl. des Literar. Vereins in Stuttgart 285.) — Das bereits von Uhland für seine Volkslieder benutzte ‘Bergliederbüchlein’, das weder Jahres- noch Ortsbezeichnung trägt, wurde 1906 von A. Kopp (Ältere Liedersammlungen) als ‘die wichtigste gedruckte Volksliedersammlung aus älterer Zeit’ näher untersucht und im Auszuge veröffentlicht. Schon damals trug sich die verdiente Forscherin Elizabeth Mincoff-Marriage mit dem Plane einer vollständigen Ausgabe, den sie nun nach 30 Jahren in dankenswerter Weise verwirklicht, unterstützt von dem jungen Germanisten G. Heilfurth, dessen Dissertation über das erzgebirgische Bergmannslied gleichzeitig erscheint. Es gelang, Zeit und Druckort des unscheinbaren Büchleins, das sich selber als eine vermehrte Neuauflage vorstellt, genauer als Kopp festzustellen. Sicher ist nun, daß E. N. Kuhfuß in der sächsischen Bergstadt Freiberg es um 1700 druckte. Es diente zunächst wohl den ‘Bergsängern’, einem aus Bergleuten gebildeten Chore, und zeigt einen bunten Inhalt, vom alten Volksliede des 16. Jahrhunderts bis zur unverblümten Zote, von den Chorälen des erzgebirgischen Bergmanns Matthäus Wieser (11 Stücke) bis zu den Liedern von Opitz, Rist, Hofmannswaldau und dem Zittauer Rektor Christian Weise, von dem gleich die ersten 7 Nummern herstammen. Das bunte Durcheinander der Gruppen erklärt sich wohl aus dem wahllosen Abdruck fliegender Blätter. Die fehlerhafte Numerierung der Lieder, die bisweilen zwei verschiedene Stücke zusammenfaßt und die Nummern 200 bis 231 überspringt, ist in der neuen Ausgabe beibehalten, während die Verszeilen abgesetzt und große Anfangsbuchstaben für Hauptwörter gebraucht, die Interpunktionen aber gestrichen sind. Für den Forscher sind nicht bloß die Register, sondern auch die sorgsamen Anmerkungen mit reichen Quellennachweisen und Varianten von höchstem Werte, wenn auch nicht alle Bemerkungen Kopps wiederholt wurden. — Zu Nr. 3—4 (Verkehrte Welt) könnte man noch auf Bolte-Polívka, Anmerkungen 3, 255 verweisen. — Nr. 107 (Sie schläfet schon, die andre Dion) hat ein Braunschweiger Jurist verfaßt, der unter dem Decknamen Leucoleon eine Sammlung seiner Gedichte mit Melodien von dem Braunschweiger Organisten Delphin Strungk, dem Sohne von N. A. Strungk, herausgab: ‘Leucoleons Galamelite’ (1671 S. 89 Nr. 18; nach S. 3 schon vorher verbreitet: ‘weiß bey uns ein Jeder zu singen’). Auch zwei Berliner und zwei Kopenhagener Liederhandschriften und geistliche Nachahmungen bezeugen die Beliebtheit des Stückes (H. Kretzschmar, Geschichte des neuen deutschen Liedes

1, 122. 1911; F. Berend, Strungk. Diss. München 1915, S. 114; Niessen, Vjschr. f. Musikwiss. 7, 620. 646; Krabbe, Archiv f. Musikwiss. 4, 432; Bolte, S.-B. der Berliner Akad. 1927, 196, Nr. 163; Zahn, Ev. Kirchenlieder 3, Nr. 5040). — Nr. 192 (Ach hertzeliebe Bauersfrau) vollständig bei Bolte, Der Bauer 1890, Nr. 18. — Zum Vorworte S. VII wäre Blümmls Abdruck der 11 Schamperlieder (Futilitates 1, Nr. 6—16, Wien 1906) nachzutragen. J. B.

Christiansen, Reidar Th.: A finnish fairy-tale in Norway (Acta ethnologica 1936, 7—16). — Ein finnisches Märchen von der bösen Frau, das an Machiavellis Novelle 'Belfagor' (Bolte-Polívka 4, 176) erinnert, ist aus Rußland über Finnland nach Skandinavien gedrungen. J. B.

Conze, Werner: Hirschenhof. Die Geschichte einer deutschen Sprachinsel in Livland. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. 153 S. 5 RM. (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Volkslehre und Gesellschaftskunde, hrsg. v. G. Ipsen, Bd. 2.) — Zwischen Riga und Dünaburg liegt in Lettland die Hirschenhof-Siedlung. Sie geht auf eine Gründung der Kaiserin Katharina II. im Jahre 1766 zurück. Zwar weisen alle deutschen Bauernsiedlungen im fremdvölkischen Ostmittel- und Osteuropa ein gemeinsames Schicksal mit überall wiederkehrenden Zügen auf. Doch kommt dieser Kolonialgruppe von ursprünglich 262 Menschen (zumeist aus der Pfalz), die heute noch 132 Bauernwirtschaften und 65 kleine Handwerksplätze umfaßt, wozu noch 11 Wirtschaften und 3 Handwerksplätze in dem nahen Helfreichshof treten, eine Besonderheit zu. Hier lebt eine bäuerliche Volkstumsinsel im Bereich des deutschen Kulturbodens, dem die politische Führung der deutschbaltischen Ritterschaft das Gepräge gab. Conzes historische und soziologische Studie stellt auf Grund der Archivakten, die er an Ort und Stelle sowie in Riga und Dorpat ausschöpfte, sehr anschaulich und aufschlußreich den schweren Schicksalsweg dieser kleinen tapferen Gemeinde dar, ihr Werden, Reifen und Altern bis in die Krise der Gegenwart hinein. Die Bearbeitung ihrer eigentlichen Volkskunde bleibt der besonderen Forschungsstelle im Rigaer Herder-Institut vorbehalten. E. L. Schmidt.

David-Neel, Alexandra: Heilige und Hexer. Leipzig, F. A. Brockhaus 1932. — Frau David-Neel, über deren jüngstes Buch hier bereits berichtet wurde, gibt in dem vorliegenden Bande einen Bericht, der den Volkskundler aufs stärkste interessiert. Wieder spricht sie über ihre Erlebnisse in Tibet, aber im Mittelpunkt steht diesmal das mystische und magische Denken und Können seiner Bewohner. Tibet gilt ja im Abendland seit der Blavatsky und Steiner als das Land der zauberischen und okkulten Phänomene. Wir wußten aber bisher nicht, daß vieles, was auch in unseren Sagen, unserem Aberglauben erscheint, hier in einem geordneten System steht, das zweifellos Beachtung fordert. Ich denke dabei weniger an den die bürgerliche Kultur berührenden Schatz okkulter Vorstellungen, sondern zunächst an das, was uns im bäurischen Raum begegnet. Da ist die Sage vom Spielkäfer (A. Peter, Volkstüml. aus Österreich-Schlesien 2, 26f.), hier 277f., und Tibet weiß sie zu deuten: der Wille habe den Gegenstand mit der besonderen Kraft „geladen". Ich kann nicht alle Einzelheiten dieses Berichts verzeichnen und führe nur noch an: verborgene okkulte Bücher (71); Gift anzeigendes Gefäß (155) wie in unseren „Heldensagen", magischer Dolch (168); unsichtbar machende Springwurz (278f.); Zauberkreis und -zeichnungen (175f., 232. 247ff.); Kristallomantie (168); Wetterzauber (21. 253); Fernsehen (234); Doppelgänger (38. 280ff. 285f. 120); Golem (287f.); Hexen, die vergiften müssen (153); Etzels Schwert: Gegenstände mit Kraft laden (273); Tote durch Magie erwecken (161f.); Kuchen zu Vögeln verwandelt (vgl. Kindheitsevangelium) (73. 273); Gedanken fernübertragen (224ff.); Seele besitzt toten Leib (280ff.): Leiche im Strom, von ihr essen (159f.). Totenglaube: Fußspur (38), Weg der Toten (41, vgl. Peuckert, Schles. Sagen S. 113), Begräbnis (39f.), Lehre vom Tod und Jenseits (35ff.). Wunderwesen: Wunde schwitzt Blut (58), heilige Quelle (71), Fels fliegt (149), Bausagen (150). Zum Schluß verweise ich auf einige Angaben, die wir in unseren Märchen finden, wie die Geschichte von der verwünschten Prinzessin, welche der Held in ihrem Schlaf beschläft (172ff.), den Läufer (unter den wunderbaren Helfern von „Sechs kommen durch die Welt", 205f.). Wie diese kurzen Notizen bereits lehren, schrieb David-Neel ein für uns recht wichtiges Buch. W. E. Peuckert.

Dirichs, J. F. K.: Die urlateinische Reklamestrophe auf dem sogenannten Dresselschen Drillingsgefäß des sabinischen Töpfers Dufnos (bisher Duenos). Mit 1 Tafel. Heidelberg, Winter 1934. X, 120 S. Geh. 2,80 RM. — Ein neuer Versuch (der 49.), das „Welträtsel" — wie der Verfasser sagt — des merkwürdigen, im Berliner

Museum aufbewahrten Gefäßes vom Quirinal zu lösen, über das vor 10 Jahren E. Goldmann eine überaus gründliche und klare Studie veröffentlicht hat. Wie wir in unserer Anzeige jenes Buches (ZVfVk 35/6, 212) lediglich die volkskundlich wertvollen Ergebnisse hervorhoben, so kann auch diesmal nur in dieser Richtung ein kurzer Hinweis gegeben werden. Der Verfasser, der hier nur einen Teil eines geplanten größeren Werkes gibt, sieht in dem Gefäß ein sakrales Gerät für regelmäßige, kleine Opferspenden an die Gottheit um Liebesgunst, während Goldmann es als ein Hilfsmittel für Rauchzauber deutete. Die Inschrift, für deren Lesung er andere italische Mundarten und indogermanische Sprachen heranzieht, ist nach seiner Meinung eine witzige Empfehlung (in griechischer Versform) des Herstellers, der das Gefäß ohne Gebrauch der Töpferscheibe geformt hat, und den er auf Grund seiner Lesung Dufnos nennt („der Zottige“, verwandt mit ahd. *Zotan*!). Er kommt zu einem vollkommen anderen Ergebnis als Goldmann, der sich mit ihm in der Philol. Wochenschr. 1936, 145 ausführlich auseinandersetzt. Dem unbefangenen Leser will es trotz aller Bemühungen des gelehrten Verfassers — von anderen Bedenken ganz abgesehen — nicht einleuchten, daß eine Aufschrift als „Reklame“ dienen soll, die den hohen Preis des Gegenstands zu Anfang und Schluß unterstreicht.
F. B.

Eberhard, Wolfram: Chinesische Volksmärchen, ausgewählt und übertragen. Leipzig, Insel-Verlag (1936). 90 S. 0,80 RM. — Die neun in dem zierlichen Bändchen vereinten Märchen sind aus mehreren neueren Sammlungen treu übertragen. Sie reichen teilweise, wie das besonders anmutige von dem erst im Tode vereinigten Liebespaar (S. 73) in hohe Vorzeit zurück. Eigenartig ist der kluge Dieb (S. 25), der alle Würdenträger der Unehrlichkeit überführt. Sonst begegnen lauter aus europäischen Märchen bekannte Motive: die mit Hilfe der Hexentochter (S. 5. Bolte-Polívka, Anm. 2, 524) oder der dankbaren Tiere (S. 53. B.-P. 1, 134) gelösten Aufgaben, das Bauopfer (S. 22), das belauschte Gespräch von Geistern (S. 27. B.-P. 2, 481) und die durch ein Bild erweckte Liebe (B.-P. 3, 86), die Prinzessin in der Erdhöhle und der treulose Bruder (S. 60. B.-P. 2, 301: DEF), die in einen Blumentopf verwandelte Jungfrau (S. 39. B.-P. 2, 125). Alles natürlich in chinesischer Einkleidung. J. B.

Findeisen, Hans: Menschen in der Welt. Vom Lebenskampf der Völker in der Alten und Neuen Welt, im Polarland, in Steppe und Tropenwald. Mit 365 Abb. Stuttgart, H. Plesken 1934. 479 S. 4°. — Der besonders durch seine sibirischen Forschungen bekannte Berliner Ethnologe widmet dieses prächtige Buch seinem Lehrer, Professor Max Schmidt; er hat sich bei der Zusammenstellung des Inhalts und vor allem der Bilder der Unterstützung der am Berliner Völkerkunde-Museum tätigen Forscher (Kümmel, Lehmann, Preuß, Lessing, Schachtzabel, Schmidt, Baumann, Meinhard, Gelpke) und seiner Freunde W. Lentz und W. A. Unkrig zu erfreuen gehabt. Seine Absicht ist es, in zwangloser Anordnung die Entwicklung und die Formen der Kultur bei den verschiedensten Völkern der Erde querschnittmäßig zu schildern, ohne selbstverständlich auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Der heutige Mensch, selbst Erbe einer unabsehbar alten und vielseitigen Kulturüberlieferung, soll auf diese Weise seine Umwelt und die Welt der anderen verstehen lernen. Dank dem großen Wissen des Verfassers und seiner aller Trockenheit abholden Sprache und dem vorzüglichen Bildmaterial ist das Werk in der Tat zu einem ausgezeichneten Lese- und Bilderbuch geworden, ohne dabei nur auf der Oberfläche zu bleiben. Von Jugend auf hat der Verfasser auch die deutsche Volkskunde selbständig betrieben (vgl. vor allem seine Veröffentlichungen über die Volkskunde von Hiddensee), und dieser Umstand ist in Schilderung und Vergleichen dem vorliegenden Buch zugute gekommen, dem kein geringerer als Sven Hedin ein sehr anerkennendes und ausführliches Geleitwort gewidmet hat. F. B.

Folberth, Otto: Der Liederfrühling des siebenbürgischen Weinlandes (Klingsor, Siebenbürgische Zeitschrift 13, 81—98, 1936; mit Kirchners Bildnis). — Sehr lehrreich für die Geschichte eines neueren ‘Volksliedes’ ist die vorliegende dokumentarische Chronik des 1896 zuerst in siebenbürgischer, dann in hochdeutscher Fassung entstandenen wehmütigen Liedes ‘Im Holderstrauch’, das der Wiener Musiker Heidenreich 1904 als altes sächsisches Volkslied vorführte. In Wirklichkeit war es im Juni 1896 von Professor Carl Römer in Mediasch (geb. 1860) auf Anregung seines Freundes, des Thüringer Musikers Hermann Kirchner (1861—1928), gedichtet und von Kirchner komponiert worden. Noch 1896 von Kirchner in der Berliner Singakademie vorgetragen, wurde es 1907 in das Kaiserliederbuch für Männerchor aufgenommen, be-

gleitete im Weltkriege die deutschen Heere auf alle Kriegsschauplätze und wurde von Gesangvereinen, Wandervögeln und Dienstmädchen fortgepflanzt. Zu den ZVfVk. 36, 185 gegebenen Nachweisen füge ich noch Broulli, Aus der Ucht 3, 111 (Luxemburg 1928). J. B.

Gaerte, Wilhelm: Altgermanisches Brauchtum auf nordischen Steinbildern. Mit 195 Abbildungen. Leipzig, Kabitzsch 1935. 147 S. — Der Verfasser unterzieht sich als Vorgeschichtler der ebenso schwierigen wie dankbaren Aufgabe, unter Einbeziehung volkskundlicher Fragestellungen zur Enträtselung der schwedischen Felsbilder beizutragen. Mit Recht lehnt G. die ausschließlich geschichtlichen oder nur mythologischen Lösungsversuche ab, um Tatsachen aus dem germanischen Brauchtum — soweit glaubhaft überliefert —, aus der Völkerkunde und Volkskunde zur Aufhellung heranzuziehen. Ideen Albrecht Dieterichs von der „Unterschicht der natio" wie die der englischen Anthropologenschule von den allgemeinen, gleichen geistigen Grundlagen von Kulturtatsachen stehen hierfür im Vordergrund. In dieser benutzten Verallgemeinerung muß eine vergleichende Erklärung bedenklich stimmen, zumal die Ethnosoziologie uns darin Vorsicht gelehrt hat; ebenso wird die Stetigkeit des Brauchtums über Tausende von Jahren allzu leicht überschätzt! Ungeachtet dessen müssen wir G. dankbar sein, hier mit Klarheit und der nötigen Vorsicht diese Fragen angefaßt zu haben; ein Verständnis der Felsbilder ist auf jeden Fall näher gerückt. Besonders hervorzuheben sind die Abschnitte 13. Gefäßzauber; 16. Urnordische Hochzeit im Schiff; 19. Bedeutung der Luren; 21. Schlinge und Netz. Die zahlreichen Abbildungen bringen einen treffenden Einblick in die Eigenart der Felsbilder. H. Harmjanz.

Geramb, Viktor: Zeitgemäße Steirertrachten. Graz, Styria 1936. Mit 22 mehrfarbigen Trachtenbildern. 1 RM. — Das Heftchen verfolgt einen praktischen, dem Bedürfnis der Gegenwart dienenden Zweck. Es bringt keine historischen Trachtenbilder, sondern moderne Menschen in den Trachten, die in Steiermark noch heute in Stadt und Land von vornehmen und einfachen Leuten als Gebrauchsgewand getragen werden. Für den Schneider sind anhangsweise Schnittmuster und Anweisungen mit den ihm vertrauten Fachbezeichnungen beigegeben, und seine Kunden sollen daraus ersehen, was schön, echt und zweckmäßig ist. Deshalb sind die farbigen Musterbilder von einem tüchtigen Künstler, H. Reidinger, unter Leitung des Grundlseer Meisters V. Hammer und in engster Fühlung mit dem Steirischen Volkskundemuseum gemalt worden, dessen Leiter, V. Geramb, dem Heft eine treffliche Einleitung vorausschickt. Er stellt in ihr den völkischen und persönlichen Wert einer lebendigen, zeitgemäßen Tracht den Geschmacklosigkeiten und Torheiten einer irregeleiteten „Trachtenpflege" gegenüber. F. B.

Grohne, Ernst: Die bremischen Truhen mit reformatorischen Darstellungen und der Ursprung ihrer Motive. Bremen, A. Geist 1936. Mit 38 Abb. 88 S. Geh. 3 RM. (Abhandlungen und Vorträge, hrsg. von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft, Jg. 10, Heft 2.) — Für die Volkskunde ist diese gründliche kunstgeschichtliche Studie des Bremer Museumsleiters besonders wegen ihrer Beiträge zur Sinnbildforschung sehr wertvoll. Auf einer Anzahl von Truhenplatten bremischer Herkunft aus der Zeit nach der Reformation findet sich in Anlehnung an eine von Lucas Cranach mehrfach verwendete Allegorie das Motiv des Menschen, der, unter einem halb dürren, halb belaubten Baum sitzend, auf der einen Seite das Verderben des unter dem mosaischen Gesetze Stehenden, auf der anderen die Erlösung durch den Heiland erblickt. Wenn es sich hier auch um eine betonte und leicht verständliche Gegenüberstellung der alten und der neuen Lehre handelt, geht diese Bildersprache doch auf ältere Typen zurück. So werden Verbindungslinien zu szenischen Darstellungen (Jedermann, Naogeorgus, Striker u. a.), zur Tundaluslegende und zu den artes bene moriendi aufgedeckt; die Möglichkeit des Einflusses antiker Vorbilder (Herakles am Scheideweg) wird mehr angedeutet als näher untersucht. Zur Deutung des Baumsinnbildes wird die legendarische und monumentale Überlieferung des Mittelalters herangezogen, aus der sich eine äußerst vielseitige und komplizierte Verwendung ergibt (Kirche als Baum, Kreuzigung am Baum der Erkenntnis, Früchte des Lebensbaums: Hostien, des Erkenntnisbaumes: Totenschädel, u. a. m.). Das im reformatorischen Sinne auf den Gegensatz von Gesetz und Gnade umgedeutete Motiv des trockenen und des belaubten Baumes scheint auf der Bildersprache der Biblia pauperum zu fußen, von der auch Cranach beeinflußt ist. F. B.

Hain, Mathilde: Das Lebensbild eines oberhessischen Trachtendorfes. Von bäuerlicher Tracht und Gemeinschaft. Mit 8 farbigen Tafeln und 52 Abbildungen. Jena, Diederichs 1936. 83 S. und 24 Bildseiten. Kart. 5 80 RM. (Forschungen zur deutschen Volkskunde, hrsg. von J. Schwietering, Bd. 1.) — Durch den Verzicht auf eine historische Untersuchung und durch die Beschränkung auf ein Trachtendorf (Mardorf, Kr. Kirchhain) unterscheidet sich diese Arbeit bewußt von allen anderen Trachtenwerken. Ihre innere Berechtigung erhält die Arbeit dadurch, daß das Dorf die Gemeinschaft ist, in der die Tracht geformt und geprägt wird, in der sie ihr Leben empfängt. Dieses Leben der Tracht in einem Dorf einzufangen und auf seine Gesetzmäßigkeit hin zu untersuchen, ist Ziel des Buches. Man kann sagen, daß es der Verfasserin gelungen ist, die vielfältigen Beziehungen zwischen Tracht und Trachtträger aufzuzeigen. In lebendiger Weise schildert sie die Rolle der Tracht in der Familie und in den einzelnen Lebensstufen, ihre Bedeutung für die Gemeinschaften des Dorfes, die enge Bindung an Sitte und Brauch, Arbeit und Fest. Der Abschnitt über die Tracht im kirchlichen Brauchtum ist besonders umfangreich geworden, was uns nicht verwundern darf; denn im katholischen Mardorf spielt das kirchliche Leben eine große Rolle. (Unverständlich ist, warum die Trauertracht in diesem Abschnitt behandelt wird!) Überall bietet die Verfasserin ein Gegenwartsbild, nur ergänzt durch historische Hinweise, soweit sie im Dorf selbst überliefert sind. Auch einzelne volkskundliche Beobachtungen, die nicht unmittelbar mit der Tracht im Zusammenhang stehen, sind hinzugefügt, um ein klares Bild des Trachtendorfes zu zeichnen. Im Abschnitt „Das Trachtendorf im nachbarlichen Kulturkreis" werden die Unterschiede zwischen Mardorf und den Dörfern der gleichen Tracht („Tracht der katholischen Dörfer") herausgestellt und gleichzeitig die Einflüsse der benachbarten Trachten (Marburger, Fuldaer und Schlitzer Tracht) aufgezeigt. Abschließend erfährt die Arbeit eine psychologische Vertiefung durch den Abschnitt „Vom zeichenhaften Charakter der Tracht". Man darf das Buch M. Hains nicht aus der Hand legen, ohne die Farbtafeln hervorzuheben, die zwar in der Wiedergabe der Einzelheiten bei weitem nicht an die Aquarelle des Justischen Trachtenbuches heranreichen, dafür aber ein außerordentlich lebendiges Bild von den Farben der Mardorfer Tracht vermitteln. Durch die mehr als 50 Abbildungen und die Farbtafeln wird die Arbeit abgerundet zu einem Werk, das als Beispiel dafür dienen kann, welche tiefen volkskundlichen Erkenntnisse auf Grund persönlicher Aufnahmen draußen im Lande gewonnen werden können. (Dieser Hinweis ist nötig in einer Zeit, in der man die Statistik und den Fragebogen in der volkskundlichen Arbeit zu überschätzen beginnt!) Wenn das Buch auch keine umstürzenden neuen Einzelerkenntnisse für die Trachtenforschung bringt, so ist es doch, als ein Ganzes gesehen, methodisch ungeheuer aufschlußreich und wird deshalb bei allen, die Volkskunde der Gegenwart treiben, Beachtung und Würdigung finden. Reinhard Peesch.

Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums. Hrsg. von Carl Petersen, Otto Scheel, Paul Hermann Ruth, Hans Schwalm. Breslau, Ferdinand Hirt 1934/35, Bd. 1, Lieferung 4—9, Bd. 2, Lieferung 1, 1936, je 3 RM. — Mit dem Erscheinen der 9. Lieferung ist der 1. Band dieses hochbedeutsamen Werkes (s. oben 5, 221f.) abgeschlossen. Er umfaßt nur die beiden Buchstaben A und B (auf 746 Seiten). Dennoch soll der ursprünglich vorgesehene Rahmen von 5 Bänden insgesamt gewahrt bleiben. Zufällig gehören in diese erste Gruppe viele besonders umfangreiche Artikel. An der Spitze steht darin Burgenland-Westungarn (mit 87 S.), Banat (80), Batschka (55), Australien (41), auch Bukowina, Bessarabien, Brasilien, jedes mit mehr als 30 Seiten. In dieser Raumbeanspruchung spiegelt sich nicht allein die zahlenmäßige und geschichtliche Bedeutung des betreffenden Deutschtumsabschnittes, sondern einigermaßen auch der vorhandene Bestand an Wissensunterlagen, obwohl die Herausgeber bemüht waren, durch Heranziehung kundigster Mitarbeiter in aller Welt die Aufgaben in möglichst gleichmäßiger Vollkommenheit zu lösen.

Grundsätzlich gehört die Darstellung der durch Abstammung, Landschaft und Geschichte bestimmten Eigenheit jedes Volksteils, so wie es die Volkskunde meint, zum Programm des Sammelwerks. Das erweist sich aus den Musterartikeln, wie Burgenland, Banat usw., die in aller Knappheit doch klare Bilder von Siedlungsweise, Hausbau, Tracht und andern Sachgütern, von Brauchtum, Mundart und geistigen Lebensformen vermitteln, ergänzt durch Literaturangaben. Wenn diese Volkskunde engeren Sinnes gleichwohl in sehr verschiedenem Maße in Erscheinung tritt, so eben darum, weil teilweise, wie z. B. für Bessarabien, Budapest u. a., abschließende Untersuchungen darüber bisher fehlen. Zugleich mit der Übersicht über alles schon bereit-

liegende Material wird daher das Handbuch auch für neu einzusetzende Forschungsarbeit wertvolle Wegweisung bieten.

Daß es sich um weit mehr als ein Lexikon handelt, unterstreichen die eingeordneten allgemeinen Untersuchungen, wie die über den Bergbau, über das Buch- und Büchereiwesen. Die volkspolitische Hauptbestimmung kommt (außer in dem oben 5, 221 erwähnten Artikel „Agrarwesen") besonders scharf in Gunther Ipsens Arbeit „Bevölkerung" zum Ausdruck (S. 425—474). Er faßt diesen Begriff dynamisch als den Drang, womit eine Rasse ihren Herrschaftsraum lebendig erfüllt, als ein immerwährendes raumzeitliches Geschehen, wodurch sie ihren Bestand erhält. „Rasse heißt dabei die unter einem züchtenden Artbild zusammengeschlossene oder zusammenwachsende Gemeinschaft der Nahrung und der Blutes im Sinne des altrömischen commercium et connubium." Gestützt auf umfangreiches Zahlenmaterial schildert er die treibenden Kräfte und den dramatischen Gang der europäischen Bevölkerungsbewegungen innerhalb der letzten 150 Jahre, und in diesem Geströme das darin eingeschaltete deutsche Schicksal. Für die Fragen, die im gegenwärtigen Augenblick aus dem Zwiespalt zwischen dem westlich-industriellen und dem östlich-agrarischen Lebensraum erwachsen, findet er die Lösung in der Formel: Gegenangriff gegen das demoralisierende System von Versailles, der im Einzelnen Mut und Hingabe wieder weckt; Abkehr vom Bevölkerungsgesetz des Bismarckschen Reiches durch die Sprengung der industriellen Bannmeile; eine neue politische Antwort auf die bedrohliche deutsche Bevölkerungslage im Osten.

Die gemeinsame Ausrichtung auf diese politischen Kernprobleme gibt den Einzeldarstellungen all der verschiedenen Glieder des Grenz- und Auslandsdeutschtums ihre innere Einheit. Das gilt auch für die Artikel über markante Persönlichkeiten, wie Behaim, E. v. Bergmann, Bleyer, Böcklin, Brukenthal.

Die ausgezeichneten Karten und Pläne, die den Text begleiten, veranschaulichen vor allem die geographisch-politische Lage, den Gang der Besiedlung, die Aufteilung des Bodens nebst den Gehöft- und Hausformen, den Bau der Bevölkerung nach Herkunft, Volkstum, Sprache, Religion, auch Beruf, Alter usw. Namentlich die Arbeiten über Banat, Bukowina und Burgenland sind reich mit solchen graphischen Darstellungen ausgestattet. Manche Tafeln, zum Teil zweifarbig, deren Format die Textseite übertrifft, sind in besonderer Mappe beigegeben.

Aus der 1. Lieferung des 2. Bandes ist die Arbeit über Chile hervorzuheben. Sie macht die Besonderheit im Werdegang und Gegenwartsbilde des dortigen deutschen Elements gegenüber dem in Brasilien und Argentinien heimisch gewordenen deutlich. Danach wird es um so verständlicher, warum es zur Ausprägung eines typischen Deutsch-Argentiniertums nicht gekommen ist. Erich L. Schmidt.

Harmjanz, Heinrich: Volk, Mensch und Ding. Erkenntniskritische Untersuchungen zur volkskundlichen Begriffsbildung. Königsberg und Berlin, Ost-Europa-Verlag 1936. 182 S. Kart. 5,80 RM. (Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund. Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 1.) — Es kann kein Zweifel darüber sein, daß diese Untersuchung des jungen Königsberger Volkskundlers lebhafte Auseinandersetzungen hervorrufen wird. Denn was hier einer eingehenden Kritik unterzogen wird, ist so ziemlich alles, was bisher an grundsätzlichen Äußerungen zur Methode und zum Arbeitsgebiet der Volkskunde vorliegt. Der Verfasser wendet sich zunächst gegen die Übertragung der völkerkundlichen Arbeitsweise auf die deutsche Volkskunde: was die „Naturvölker" (diese gewiß nicht eindeutige Bezeichnung ist beibehalten) kennzeichne, sei bei aller äußerlichen Ähnlichkeit der Phänomene grundverschieden von dem, was man bei den „lebenden Objekten der deutschen Volkskunde" als „primitiv" zu bezeichnen pflege, denn die geistigen Grundlagen seien nicht die gleichen. Auszuschließen ist aus ähnlichen Gründen die Anwendung der Kinder- und der Massenpsychologie, der Psychopathologie und der Soziologie auf die Geistigkeit des deutschen Menschen. Neben den Theorien Naumanns und Schwieterings werden in erster Linie die Zielsetzungen und Begriffsbestimmungen der Volkskunde angegriffen, die von Spamer an verschiedenen Orten gegeben worden sind, besonders der von ihm übernommene Begriff der assoziativen Denkweise, sein Satz, daß die Volkskunde das „Unterschichtliche im Volksmenschen" zum Gegenstand habe, u. a. m. Gegenüber den sehr ins einzelne gehenden und daher hier nur anzudeutenden kritischen Ausführungen widmet der Verfasser seiner eigenen Zielsetzung einen verhältnismäßig kargen Raum. Die fortschreitende soziale Staffelung und „Aufgeschlossenheit" schafft einerseits eigenkräftige und selbständig handelnde Menschen und fördert Erkenntnis- und Wissensdrang, ruft aber anderseits

eine „Verdichtung" innerhalb der Gesellschaft hervor, da sie den gesondert ausgebildeten Einzelnen auf die Hilfe anderer angewiesen sein läßt. „Volkskunde treiben heißt das durch den Widerstreit von Erkenntnisdrang und sozialer Verdichtung bestimmte Leben von Volksgenossen in Wörtern und Sachen sehen und kennenlernen und in seiner Gesamtheit zu begreifen." Es wäre dringend zu wünschen, daß der Verfasser diese neuartigen Gedankengänge, vor allem die Begriffe der sozialen Aufgeschlossenheit und Verdichtung noch klarer herausstellte und reichlicher mit praktischen Beispielen ausstattete. Denn bereits in dem kritischen Teile verläuft die Darstellung je länger je mehr im Abstrakten, was nicht zuletzt der wünschenswerten Verbreitung des Buches bei allen an volkskundlichen Grundfragen Beteiligten abträglich sein wird. Je stärkere Ansprüche an das theoretische Verständnis des Lesers gestellt werden, desto hinderlicher ist die vielfach blutlose und nicht selten saloppe Ausdrucksweise. Gerade eine von der Universität Kants geförderte erkenntnistheoretische Untersuchung hätte darauf mehr Wert legen sollen. F. B.

Hartmann, Elisabeth: Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer 1936. XXIV, 222 S. (Tübinger germanistische Arbeiten, hrsg. von H. Schneider, 23. Band.) — Die von H. Schneider angeregte und während eines längeren Aufenthaltes in Schweden durchgeführte Arbeit studiert fleißig und scharfsinnig ein reiches Material, um den Typus des Trolls, eines unheimlichen Naturwesens, in der skandinavischen Volksüberlieferung festzustellen. Die Verfasserin folgte der Unterscheidung, die C. W. v. Sydow 1934 in der Festschrift für John Meier S. 253 zwischen den Kategorien der Prosavolksdichtung machte, wenn sie die Sagenbildung vom Erlebnis zum Glauben und zur Mitwirkung der Phantasie aufsteigen läßt und dafür die Bezeichnungen Memorat und Fabulat verwendet, die uns freilich noch fremdartig klingen. Die Naturkräfte werden bei den Skandinaven personifiziert solitär als Rå, genauer als Wald- oder Meerfrau, Wassermann oder Hauskobold (Tomte, Nisse), sozial als Troll, auch Vätte, Haugtusse, Haugbonde, in Norwegen Huldrefolk, in Schweden Älvor. Über die Trolle herrschen in Norwegen andere Vorstellungen als in Schweden und Dänemark; sie gleichen den unheimlichen Riesen der Edda, während sie bei den Dänen als Unholde in kleiner, häßlicher Gestalt, auch als Katzen oder Hunde erscheinen und menschliche Kinder durch Wechselbälge ersetzen. Auch Erwachsene, Männer wie Frauen, werden von dem 'Bergvolk' in den Berg entführt; doch scheint der lockende Zauber der Elfentänze, der dem Wesen der skandinavischen Trolle eigentlich widerspricht, aus keltischer Sage in die Balladen von Ritter Oluf, Ritter Tynne, Klein Kerstin u. a. eingedrungen zu sein. Die Trolle der Volkssage finden wir auch im Märchen wieder, entweder als übernatürliche Widersacher des Helden wie im Zweibrüdermärchen, in der Braut des Unholds u. a. oder als seinen Helfer wie im gefangenen Wildmann (bei Grimm Eisenhans). Diesem Abschnitte verheißt die Verfasserin eine ausführlichere Behandlung, die auf die zahlreichen Einzelfassungen näher eingeht, zu widmen. J. B.

Hauvette, Henri: La morte vivante, étude de littérature comparée. Paris, Boivin & Cie. 1933. VI, 216 S. — Der Autor führt in anziehender Weise eine Reihe von Dichtungen vor, in denen eine scheintote Frau begraben, aber durch ihren Liebhaber erweckt und gerettet wird, während in einer anderen Gruppe die Frau ihren Tod mit Hilfe eines Schlaftrunkes vorspiegelt, um einer verhaßten Ehe zu entgehen, was oft, wie in Shakespeares Romeo und Julia, ein tragisches Ende nimmt. Er zeigt dabei, wie die Motive entwickelt, verfeinert oder vergröbert werden, beschränkt sich aber auf italienische, französische und einige spanische Novellen und Dramen, obwohl die bis ins alte China reichende Verbreitung der Sage von der erweckten Scheintoten längst (ZVfVk. 20, 353. 21, 282. 32, 329) dargetan war. J. B.

Heeger, Fritz: Pfälzer Volksheilkunde. Ein Beitrag zur Volkskunde der Westmark. Neustadt a. d. Weinstraße, Meininger 1936. 144 S. — Die Grundlage für dieses Buch war eine Sammlung volksmedizinischer Bezeichnungen, Heilmittel und Heilbräuche, die dem Verfasser von seinem Vater, dem bekannten pfälzischen Volksliedforscher, hinterlassen waren. Vervollständigt wurde sie durch eigene Forschung des Verfassers, dem u. a. auf seine Aufrufe in Heimatblättern zahlreiche Mitteilungen erster Hand und einige Brauchhefte zugingen. Nach einer allgemeinen Einleitung über volkstümliche Krankheitsanschauungen und Heilbräuche, besonders das 'Brauchen' im engeren Sinne, werden die einzelnen Krankheiten ausführlich und gründlich behandelt. Da der Verfasser selbst lange Zeit als Arzt auf dem Lande tätig

war, konnte er Wert und Grenzen der volkstümlichen Heilmittel und Heilweisen richtig einschätzen, so daß seine Zusammenstellung als eine größtenteils aus dem Leben geschöpfte, zuverlässige und wertvolle Stoffsammlung zu dem heute so aktuellen Gegenstand bezeichnet werden kann. F. B.

Henßen, Gottfried: Volkstümliche Erzählerkunst. Wuppertal-Elberfeld, A. Martini & Grüttefien 1936. 38 S. (Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde, Heft 4.) — Bereits in seiner oben 6, 73 angezeigten Sammlung münsterländischer Sagen hatte Henßen, der auf einen langjährigen Verkehr mit Volkserzählern zurückblicken kann und jetzt in der Reichsgemeinschaft der deutschen Volksforschung zu Berlin eine organisatorische Tätigkeit entfaltet, auf die Eigenart der verschiedenen Erzähler hingewiesen, deren Fassungen er mundartlich getreu wiedergibt. In der vorliegenden Abhandlung legt er ihr Verhältnis zur Überlieferung genauer dar und zeigt, daß ihre Änderungen des Stoffes sich oft zu schöpferischer Tätigkeit steigern. Im Gegensatz zu Wesselskis Theorie, nach der das Märchen ein literarisches Produkt ist, das in der mündlichen Überlieferung nur verschlechtert wird, betont H., daß die eigentlichen Träger der Überlieferung einige wenige Menschen von bestimmter Sinnesart und besonderer Begabung sind. Der Sagenerzähler ist ernsthaft von der Wahrheit seiner Geschichte überzeugt und fügt deshalb genaue Angaben von Ort, Zeit und Nebenumständen hinzu. Die Märchen dagegen sind 'Verzeltche, de bruche net wohr ze senn', und es sind nur besonders begabte Menschen, die solche Geschichten bewahren und der Nachwelt übermitteln. Sie werden auch in ihrer schöpferischen Tätigkeit und in der epischen oder dramatischen Ausgestaltung des Stoffes besonders gewürdigt ('He kann am besten leigen'). An bezeichnenden Beispielen macht H. klar, daß das Volk nicht bloß reproduziert, sondern daß in allen Schichten der Bevölkerung schöpferische Menschen auftreten und als Träger und Fortsetzer der Kultur wirken. J. B.

Henßen, Gottfried, und Wrede, Adam: Volk am ewigen Strom. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf Tafeln. 2 Bände. 4°. Essen, Westdeutsche Verlags- und Vertriebsgesellschaft 1935. Geb. 12,50 RM. — An volkskundlichen Einzelbehandlungen deutscher Landschaften haben wir wahrlich keinen Mangel, und gerade das Rheinland ist seit je reich damit bedacht. Wredes Rheinische Volkskunde und die von ihm außerdem herausgegebene Reihe der Volkskunden rheinischer Landschaften, der Eifel, der Pfalz, des Hunsrücks, des Saarlandes, sind längst bewährte und unentbehrliche Hilfsmittel unserer Wissenschaft geworden. Wenn Wrede und mit ihm Henßen, der verdienstvolle Sammler rheinischer Volkserzählungen, die Herausgabe dieses neuen Werkes übernommen haben, so taten sie es zweifellos in der Erkenntnis, daß noch längst nicht alle Mittel für eine umfassende und eindringliche Gesamtschau erschöpft seien, und daß die volkskundliche Anteilnahme aller Kreise im neuen Deutschland Bücher von anderem Gesicht erwarte, als jene Darstellungen, die — mehr oder weniger notgedrungen — in einer Flut von Einzelheiten und Anmerkungen ertrinken. Vor allem aber war dem Bilderteil meist eine recht stiefmütterliche Rolle übrig gelassen. Was dagegen die beiden vorliegenden Bände in dieser Beziehung bieten, ist bisher unerreicht. An Stelle der kleinen, oft ausdruckslosen und in einen Anhang verwiesenen Klischees finden wir hier eine Fülle der schönsten Textabbildungen und Tafeln, die das bloße Durchblättern schon zu einem Genuß machen und eine eindringliche Begleitmelodie für den Text liefern. Dieser ist so geteilt, daß Wrede im 1. Band die Kulturgeschichte und Volkskunde in zusammenfassender Darstellung, Henßen im 2. Band die unmittelbaren Äußerungen des Volksmundes, Sagen, Erzählungen, Lieder usw., bietet. So ergänzen sich die beiden Teile aufs beste, und man merkt es beiden Herausgebern an, wie wohl ihnen dabei war, ohne ängstliche Raumrücksichten aus dem Vollen geben zu können. So schildert Wrede ausführlich und gründlich, doch ohne einen Augenblick durch Trockenheit zu ermüden, das unendlich reiche und mannigfaltige Volksleben der Rheinlande in Arbeit und Feier, malt das Antlitz des Menschen und des Landes und läßt die Werke der Kunst von Frömmigkeit und Witz der Rheinländer reden. Henßen dagegen gibt den Menschen selbst das Wort und spendet eine reiche Auswahl aus seiner teils auf eigenen Aufnahmen, teils auf gedruckten Quellen beruhenden Sammlung an volkstümlichem Erzählgut; allein das Lied ist ein wenig zu karg bedacht. Durch die Zusammenarbeit zweier berufener Kenner des Volkes am deutschen Strom ist somit ein prächtiges Werk entstanden, dessen erstaunlich niedriger Preis zu seiner Verbreitung nicht wenig beitragen dürfte. F. B.

Hermundstad, Knut: Gamletidi talar. Gamal Valdreskultur I. Oslo, Norsk Folkminnelag 1936. 175 S. (Norsk Folkminnelag Nr. 36.) — Diese südnorwegischen Erzählungen aus alter Zeit enthalten, nach den Gewährsmännern und -frauen geordnet, zumeist Sagen und Aberglauben, vereinzelt Rätsel (S. 54), Sprichwörter (169), Segen (33. 162) und ein Aschenputtel-Märchen (S. 7), wo der Prinz Liti-frid-Kirsti nicht beim Tanze, sondern in der Kirche erblickt. J. B.

Jaide, Walter: Vom Tanz der Jungen Mannschaft. Eine Grundlegung für den deutschen Tanz, zugleich Erklärung und Deutung der Tanzformen für die praktische Arbeit. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1935. 2 Bl., 46 S. 1,60 RM. — Mit hohen Worten fordert dieser Reformator Abwendung von ausländischen Schiebetänzen und komplizierten, bühnenmäßigen Tänzen. Der Tanz soll kultischer Ausdruck der seelischen Artung des Volkes, die Haltung der Tänzer herb sein. Die Aufstellungen, Figuren, Fassungen und Schrittarten werden in 66 Paragraphen beschrieben und die Figuren und Zahlen der Kinderspiele mit germanischer Mythologie in Verbindung gesetzt als 'Sinnbilder der Zeit und der Schicksale'. Wir hegen Zweifel. J. B.

Jaide, Walter: Deutsche Schwerttänze, quellengetreu dargestellt und zum Tanzen eingerichtet. Musikalische Bearbeitung von Ernst-Günther Pook. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1936. 44 S. und Notenteil. 8 S. 2,40 RM. — Nachdem K. Meschke über das germanische Schwerttanzspiel eine umfassende Untersuchung veröffentlicht hat (über die R. Wolfram, ZfVk. 3, 208 unseren Lesern berichtete), versucht Jaide darauf fußend ein heldisches Laienspiel für Sommersonnwendfeier oder Totengedenken zu gestalten. Er bietet fünf Schwerttänze, deren mannigfache Figuren er nach Überlieferungen des 17.—19. Jahrhunderts genau beschreibt (Einzug, Schließung des Kreises, Hauptmannserhebung, Schlußfigur). Die dazu von Flöte und Trommel gespielte Musik ist anderen Märschen entlehnt und zum Teil von Poock komponiert; gesungen wird bei dem Tanze nicht. Bei den einführenden und beschließenden Versen darf auch der Narr sich zeigen, doch soll das grobe Possenspiel des getöteten und wiedererweckten Tölpels fortbleiben. Angehängt sind auch die aus Lübeck stammenden niederdeutschen Verse Kaiser Karls und seiner Helden. J. B.

Ivers, Heinr.: Lustige Kampf- und Ulk-Bewegungsspiele für überall, in Turnhalle, Tanzsaal, Zimmer, Kabarettbühne, Zirkusmanege, im Freien auf Spielplätzen, in Wald und Heide und im Wasser, gesammelt und herausgegeben. Mühlhausen i. Thür. G. Danner o. J. 224 S. 5 RM. — Um der Jugend neben dem Sport auch Erheiterung zu bieten, hat der Verfasser aus älteren Spielbüchern (z. B. Gutsmuths 1792) und sonstiger Umschau 282 lustige Spiele, wie Blindekuh, Sacklaufen, Hahnenschlagen, dramatisierte Lieder zusammengestellt und sie in 7 Gruppen geteilt, Quellennachweise aber nirgends beigefügt. Die Kasperszenen verraten Hamburger Herkunft. J. B.

Kohlschmidt, Werner: Das deutsche Soldatenlied nach seinen Hauptmotiven und ihrer Entwicklung ausgewählt. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1935. VI, 160 S. 4,80 RM. (Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von G. Fricke, Bd. 16). — Die in derselben Sammlung wie F. v. d. Leyens vortreffliche Lesebücher der Volkssage und des Volksmärchens (vgl. ZfVk. 5, 113. 235) erschienene Sammlung umfaßt 193 Lieder und Kehrreime ohne Melodien, geordnet in drei Gruppen, zwischen denen der Westfälische Friede und die Feldzüge Napoleons die Grenzen bilden. Im Nachwort schildert der Herausgeber, der nur Gemeinschaftslieder der Soldaten geben wollte, die Schwierigkeit, historische, Partei- und patriotische Lieder und romantische Dichtungen auszuscheiden, während vielfach Gassenhauer aufzunehmen waren. Er hängt deshalb zur Ergänzung ein Register verbreiteter geistlicher, vaterländischer, Jäger- und allgemeiner Volkslieder, die von Soldaten gesungen werden, an. Die aufgenommenen Lieder hat er ihrem Inhalte nach gut gruppiert. Freilich vermißt man manche Soldatenlieder und Texte militärischer Signale, die in unserer Zeitschrift zu finden sind; und wenn auch das Liedregister die Quellen der einzelnen Stücke sorgsam verzeichnet, wünscht man sich doch öfter noch erklärende Anmerkungen. J. B.

Körner, Theo: Totenkult und Lebensglaube bei den Völkern Ost-Indonesiens (Studien zur Völkerkunde 10). Leipzig, Jordan & Gramberg, 1936. XV, 207 S. — Das ist eine Studie, deren Reichhaltigkeit für die Gebiete des Totenglaubens in einer Anzeige gar nicht erschöpft werden kann. Ich will mich dabei gar nicht mit den Ausführungen über den Glauben an eine zweifache „Seele" befassen, sondern auf die vielen Parallelen zu volkskdl. Stoffen hinweisen: rot als Totenfarbe (S. 3, 9, 20); vgl.

dazu besonders die schöne Arbeit von Waldemar Klingbeil, Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven, Berlin 1932, 10ff., wo die neuere Literatur ausgiebig verwertet wird. Hocker- (1ff., 25ff., 42), Bootbestattungen (72), Nachbestattungen (10f.), die als Sippengräber erscheinen, Begräbnis im Hause (18), wozu noch aus der jüngsten Zeit Anklänge bei uns (Oberschlesien) zu notieren sind, Witwenfolge (57ff.), Folge des Pferdes (55ff.), Beigaben (46ff.), Zerschlagen der Beigaben (46ff., 73; vgl. Peuckert, Schlesische Volkskunde S. 15f.), Nachwerfen von Asche, um Wiederkehr zu verhindern (42), Ausführen der Leiche durch eine dafür in die Wand gebrochene Öffnung (19, 42) usw., Leichenteile bringen Glück zur Saat (75; vgl. ihre Verwendung bei der Aussaat bei Rantasalo 5, 245: FFC 62). Nichtbegrabene schweifen als Spuk umher (95ff.); tote Wöchnerinnen werden zu Vampirwesen (88ff.). Ein Schiff, das als Totenschiff benützt wird, wird mit roten Fahnen versehen (20); vgl. John Meier, Deutsche Volkslieder 1, 1 (1935), 81ff. Mit dem Toten, den man bestattet, sendet man Botschaften ins Jenseits (8, 49). Über die reichhaltigen Jenseitsvorstellungen (Toteninsel, -berg usw., Weg ins Jenseits) auch nur im Auszug zu berichten, führte zu weit; hier muß auf die Dissertation selbst verwiesen werden. Wichtig für unsere Märchen sind einige abergläubische Züge: der Tote kann nicht begraben werden, ehe seine Schulden nicht bezahlt sind (2, 3, 5, 13, 14, 51 usw.); in dieser Anschauung hat das Märchen vom „guten Gerhard" seine Wurzel. S. 44 wird mitgeteilt, daß der Unfreie, der die Totenwache am Grabe verrichtet, freigelassen wird; vgl. dazu unser Märchen von der Wache am Grabe des Geizhalses, Peuckert, Schlesische Märchen 1, Nr. 117. 118. Zur Biologie des Märchens sei auf die Angaben S. 132 verwiesen, die eine schöne Ergänzung zu Zelenins Aufsatz im Internationalen Archiv für Ethnographie 1932 darstellen. W. E. Peuckert.

Kuckei, Max: Volkslieder aus Dithmarschen. Beiträge. Heide, Boyens & Co. 1936. 71 S. 4°. (Veröffentlichungen des Dithmarscher Landesmuseums, 2. Band.) — Eine recht dankenswerte Sammlung. In der auf Neocorus und Müllenhoff zurückgehenden Einleitung hebt K. die Verdrängung der plattdeutschen Lieder durch hochdeutsche hervor; und so steht auch unter den 151 Liedertexten (Kinderleben, Liebes-, Tanz-, Trinklieder, Neckereien, Brauchtum, Rätsel), die teilweise erst in unserer Zeit aufgezeichnet wurden, auch manches hochdeutsche Stück. J. B.

Kuhn, Ph., und Kranz, H. W.: Von Deutschen Ahnen für Deutsche Enkel. Mit 9 Abbildungen. 81 S. 16.—18. Tausend. München, J. F. Lehmann 1936. Einzelpreis 1 RM. Staffelpreise: 10 Stück je 0,80 RM., 100 Stück je 0,70 RM. — Was der Untertitel verspricht, nämlich „eine allgemeinverständliche Darstellung der Erblichkeitslehre, der Rassenkunde und der Rassenhygiene", hält der Inhalt des kleinen Buches vollauf. Jene schwierigen Fragen, die heute jeden Deutschen bewegen, werden in klarer Sprache und sachlicher Haltung besprochen und erklärt, und so nicht nur Kenntnisse vermittelt, sondern auch das Gefühl der Verantwortung gegen Familie und Volk gestärkt. Der billige Preis ermöglicht die Verbreitung in allen Gemeinschaftskreisen, Schulen, Lagern usw. F. B.

Kühn, Alfred: Berichte über den Weltanfang bei den Indochinesen und ihren Nachbarvölkern. Leipzig, Harrassowitz 1935. 176 S. — Eine schöne und kritisch sichtende Zusammenstellung der im südlichen Ostasien vorhandenen Urzeitberichte, bei der auch die Literatur der betreffenden Völker ausgenützt wird. Himmel und Erde werden, wie auch im älteren mittelmeerischen Bereich, als ein liebendes Paar gedacht, das durch einen Gewaltakt getrennt wird. K. gibt den Stoff in drei großen Kapiteln: Weltschöpfung, Menschenschöpfung, Ur- und Sintflut. Das schon von Dähnhardt behandelte Tiertauchmotiv wird nun für Amerika, Nord- und Ostasien festgestellt (S. 153; vgl. auch Walke, Verbreitung des Tauchmotivs: Mitt. d. anthropol. Gesellsch. Wien 63 [1933], 60ff.) und damit ein Verbreitungsgebiet einer Mythe erwiesen, dem in seiner Größe wenig andere zur Seite stehen. Zur Schöpfung der Welt aus dem Leibe eines Riesen (36ff.) vgl. „Schöpfung" im HDA. Die Menschen nehmen ihren Ursprung aus Steinen, Pflanzen usw. (52ff.); daneben ist von einem Urelternpaar, — das bei uns im eschatologischen Mythus, wie Olrik, Ragnarök, 1922, S. 19ff. zeigte, wiederkehrt, — von der Abstammung von Tierahnen die Rede, wobei besonders der Hund eine Rolle spielt; vgl. dazu auch Koppers, Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte 1 (1930), 359ff. Das von Dähnhardt bereits behandelte Motiv „Störung der Schöpfung durch ein übelgesinntes Wesen und Verschlechterung" in Nordasien, wird nun auch für Ostasien erwiesen (80ff., 154). Wichtig ist die Unterscheidung einer Ur- und der Sintflut (91ff., 153f.;

vgl. dagegen etwa Walke). Die Entstehung von (Kultur-) Pflanzen aus Leichen ist nicht nur bei Primitiven, sondern auch im Mittelmeerraum bekannt; ob unser Märchen vom „singenden Knochen" (vgl. Mackensen in FFC 49) hier eine seiner Wurzeln hat?

W. E. Peuckert.

Kyriakides, Stilpon P.: Neugriechische Volkskunde. Thessalonike 1936. 44 S. 14 Tafeln. — Das Buch enthält einen von dem bekannten Vertreter der Volkskunde an der Universität Thessalonike und Verfasser einer umfangreichen, griechisch geschriebenen Volkskunde seines Vaterlandes (1922) auf Einladung der Deutschen Akademie in München, Berlin und Dresden gehaltenen Vortrag. Mit wenigen Strichen gibt K. einen Überblick über die Hauptprobleme der neugriechischen Volkskunde, besonders auf den drei Hauptgebieten der Volksdichtung, des Volksglaubens und der Volkskunst. Infolge der wechselvollen Schicksale der griechischen Nation zeigen sich hier überall Einwirkungen verschiedener Art; die Grundlage aber bleibt immer die Antike, die besonders im Volksglauben noch außerordentlich stark fortlebt. Auffallend sind die von K. gezogenen Parallelen zu nordischen Überlieferungen, deren Aufhellung als eine wichtige Zukunftsaufgabe griechisch-deutscher Gemeinschaftsarbeit bezeichnet wird. Es sei uns in diesem Zusammenhang verstattet, der erfolgreichen Sammelarbeit griechischer Volksdichtung zu gedenken, die Frau Hedwig Lüdeke jetzt auf den griechischen Inseln unternommen hat. Bei einem Vergleich der Kalikanzaren mit den Perchten greift K. auf eine Erklärung von Polites zurück, die durchaus der Höflerschen Annahme entspricht, daß die Grundlagen jener Vorstellungen in kultischen Umzügen und ihren charakteristischen Gestalten zu suchen seien. Treffliche Abbildungen von Erzeugnissen der Volkskunst (Silberschmuck, Schnitzereien, Töpfergerät, Stickereien, Webereien) sind dem Buch beigegeben, das mit einer herzlichen Anerkennung der traditionellen Beziehungen zwischen Griechenland und Deutschland auf wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet abschließt.

F. B.

Lauffer, Otto: Niederdeutsches Bauernleben in Glasbildern der neueren Jahrhunderte. Berlin, de Gruyter & Co. 1936. 66 S. mit 8 Tafeln. Geb. 1,20 RM. (Hort deutscher Volkskunde Band 3.) — Die in unseren Museen aufbewahrten Fensterscheiben aus Privathäusern mit gemalten Wappen oder figürlichen Darstellungen sind Zeugnisse einer eigenartigen Vereinigung von kirchlichem Oblationswesen und volkstümlichem Gemeinschaftsbrauch. Die mittelalterliche Sitte, solche Scheiben für Kirchen und Klostergebäude zu stiften, griff zunächst in städtischen Kreisen aufs Weltliche über. Aus dem Geschenk, das die Obrigkeit in dieser Form dem prominenten Bürger beim Neubau oder Umbau seines Hauses machte, dergestalt, daß das 'Fenstergeld' einen ständigen, oft sehr beträchtlichen Posten des Stadthaushaltes ausmachte, wurde die halb freiwillige, halb durch den Brauch geforderte Gabe von Freunden und Nachbarn. Wie beim Geburtstagsgeschenk hatte sich der Empfänger durch eine Bewirtung, das 'Fensterbier', erkenntlich zu zeigen. Vom Stadtvolk übernahm der Bauer diesen Brauch; bäuerliche, oft wild gewachsene Wappen, Schildereien und Sprüche waren die üblichen Zierden, die ein kulturgeschichtlich und volkskundlich sehr wertvolles Material darstellen und durch die Buntheit ihrer Farben und Inhalte auch den Laien anziehen. So war es ein glücklicher Gedanke, für den großen Kreis der Mitglieder des Bundes für deutsche Volkskunde diese heute verschwundene Sitte darzustellen, und mit gewohnter Meisterschaft hat Lauffer diese Aufgabe gelöst. Es ist erstaunlich, was auf so schmalem Raum zu dem vielseitigen Gegenstand frisch und unterhaltsam beigebracht wird, und man könnte sich wohl denken, daß dadurch in unserer baufreudigen Zeit mancher Leser angeregt wird, die Sitte in seinem Heim wieder aufleben zu lassen. J. B.

Lohmeyer, Karl: Die Sagen von der Saar, Blies, Nahe, vom Hunsrück, Soon- und Hochwald gesammelt; zugleich dritte, weit mehr als verdoppelte Auflage der Sagen des Saarbrücker und Birkenfelder Landes. Saarbrücken, Gebrüder Hofer 1935. 616 S. Geb. 5 RM. — 1920 erschien die erste Auflage dieses Buches, auf dessen besonderen Wert wir ZVfVk. 30, 93 hinwiesen; sie enthielt 242 Sagen. Heute liegt die auf 800 Nummern angewachsene und mit 15 stattlichen Landschaftsbildern geschmückte dritte Auflage vor uns. Wenn das von der Sagenforschung bisher wenig beachtete Saarland und seine Nachbargebiete eine so überraschende Ausbeute lieferten, so ist dies ein Beweis von dem Eifer und Glück, mit dem Karl Lohmeyer und seine zahlreichen Mithelfer gearbeitet haben; es bezeugt aber auch, daß in diesem Grenzlande, in dem die Industrie eine große Rolle spielt, gerade die Jahre der Not die

Liebe zur Heimat und zum deutschen Volkstum haben emporwachsen lassen. Die Sagen sind soviel als möglich treu nach dem Volksmunde ohne Ausschmückung wiedergegeben, selten macht sich die Kunstdichtung geltend (Nr. 667), einige Nummern in der Mundart (84. 153f. 492). Geblieben ist die örtliche Anordnung nach 9 Bezirken, so daß man die Varianten einer Sage, z. B. die zahlreichen vom Wilden Jäger, an verschiedenen Orten zusammensuchen muß. Mit großer Sorgfalt sind im Anhange die Quellen jeder einzelnen Nummer angegeben und bisweilen auch vergleichende Hinweise hinzugefügt. Da begegnen Erinnerungen an Wode und Frau Holle, Hagen von Dhroneck, die Hunnen im Hunsrück, den Christenverfolger Rixius Varus, Franz von Sickingen (355. 706), die Schweden, Napoleon, ferner Spuk- und Schatzsagen, den schon im Altertum bekannten Grenzwettlauf (261. Charon in Fragmenta hist. Graec. 1, 34; Grimm, DS. 288), den versetzten Grenzstein (172 u. ö.), die ausgesetzten Silberlinge (628. 693. Grimm 577), die Geistermesse (323. 426. Bolte-Polívka 3, 472), die klugen Weiber von Weinsberg (371. Montanus, Schwankbücher S. 615), den Trunk aus dem Stiefel (713), die dem Teufel als Tabakspfeife gereichte Flinte (592. B.-P. 2, 530), die drei lispelnden Schwestern (738. B.-P. 3, 237), den Traum vom Schatz auf der Brücke (596. 715. 800. Basset, Revue des trad. pop. 25, 86; Aarne-Thompson, FFC 74 nr. 1645 usw.). J. B.

Lüdtke, Gerhard und Mackensen, Lutz: Deutscher Kulturatlas. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 5 Bände (in Lieferungen zu je 8 Blättern für 2 RM.). — Die Fortsetzung und Vollendung dieses hochverdienstlichen Werkes hatte, wie der Verlag mitteilt, eine Stockung erfahren, weil einige Mitarbeiter ausgefallen und die Ausgabe mancher der ursprünglich vorgesehenen Karten fragwürdig geworden waren. Jetzt ist immerhin auch mit Titel und Inhaltsverzeichnis der 2. Band „Vom Ritter zum Patrizier“ fertig geworden, und der Abschluß der übrigen 3 Bände soll unmittelbar folgen. Bis dahin darf auch eine Gesamtwürdigung zurückgestellt werden. Die seit der letzten Anzeige (s. oben 5, 301) erschienenen 6 Lieferungen (75—80) haben wieder manche Reihe vervollständigt, so namentlich die Entwicklung der Musik und der bildenden Künste. Die einzelnen Blätter pflegen reichen Inhalt zu bieten, vielfach übrigens nur in Tabellenform, ohne andere Veranschaulichung als die der Zeitfolge. Zugleich regen sie manche Fragen und Wünsche an. Die technischen Kulturformen ruhen bei dem Bearbeiter F. M. Feldhaus in besonders kundiger Hand. Die Fülle der Kuriositäten breitet sich aus; die Herausarbeitung der Stufen und Gesetze in den geistigen Wandlungen, die im Wandel der Technik sichtbar werden, scheint nicht beabsichtigt zu sein. Die Übersicht über den Frühhumanismus (Blatt 143) ist recht anfechtbar: das stark religiöse Element, das etwa in Rudolf Agricola sich darstellt, durfte in diesem Bilde nicht fehlen, Laurentius Valla nicht vor Petrarca stehen, Regiomontanus ist nicht Ostdeutscher (sondern Franke), Hutten gehört hier noch nicht hin, die Werke des Enea Silvio wurden nicht erst durch deutsche Übersetzer bekannt usw. usw. — Ebensowenig befriedigt das Blatt 228—229 mit den „Zentren“ (warum nicht: Mittelpunkten ?) der Aufklärung: der hier verwendete Begriff „deutschgerichtetes Ausland“ ist unklar, zumal von den angegebenen Orten allein Petersburg darunter fallen dürfte; der Göttinger Hainbund ist in diesem Zusammenhang fehl am Platze, der Potsdamer Hof dem Weimarer kaum an die Seite zu stellen; Halle lag damals nicht „im Herzen Preußens“ usw. usw. — Hier, wie auch sonst vielfach, fällt es als Mangel auf, wenn die von außen auf Deutschland einwirkenden Einflüsse unberücksichtigt bleiben. So fehlen z. B. auf den Karten der Besiedlung Ostpreußens (201—202) die litauischen und polnischen Zuströme. Weit mächtiger, als es hier zur Anschauung kommt, ist die Kulturentwicklung Deutschlands durch seine Mittellage in Europa bedingt. Solche Bedenken, die sich bei einzelnen Blättern erheben, machen es lebhaft fühlbar, welche Riesenaufgabe in Angriff genommen war. Offensichtlich waren die Bearbeiter nicht sämtlich in gleichem Maße ihrem Auftrage gewachsen. Demgegenüber bewährt sich die praktische Anlage des Werkes aufs beste, daß jedes Einzelblatt gesondert ausgewechselt und durch Besseres ersetzt werden kann, wovon der Verlag bereits Gebrauch macht. Erich L. Schmidt.

Maaß, Harry: Große Sorgen um die grüne Landschaft. Herausgegeben vom Schleswig-Holsteinschen Landesverein für Heimatschutz in Verbindung mit der NS-Kulturgemeinde Kiel. Wolfshagen-Scharbeutz, F. Westphal 1936. 63 S. 1,50 RM. — Die Entstellung des heimatlichen Landschaftsbildes in Dorf und Stadt, Strand und Heide, Marsch und Geest durch Anpflanzung unpassender Bäume und Sträucher, durch geschmacklose und spielerische Gartenanlagen u. a. m. ist es, was dem Verfasser Sorgen bereitet und ihn zu mahnenden Worten an alle veranlaßt, die für die

Landschaftsgestaltung verantwortlich sind. „Von der Esche, der Buche, der köstlichen Weide und Pappel zur Thuja, zur Zypresse, zum Rotdornkugelbäumchen; von der gewuchteten Feldsteinmauer zum kindlichen Steingarten, von der ‚gemeinen' Kiefer zur Blautanne — das sind Dinge, die künftig aufhören müssen." Neben die Kritik stellt der in seinem Fach erfahrene Verfasser positive Vorschläge und fügt jedem Abschnitt eine Liste der Gewächse bei, die sich den verschiedenen Charakterformen der heimischen Landschaft am besten anpassen, worunter er auch ohne Einseitigkeit gelegentlich solche aufnimmt, deren Ursprungsland in fremden Ländern liegt. Ein beherzigenswerter Mahnruf! F. B.

Mackensen, Lutz: Baltische Texte der Frühzeit. Riga, Verlag Ernst Plates 1936. 363 S. (Abh. der Herder-Gesellschaft zu Riga, 5. Band.) — Der stattliche Band umfaßt Dichtungen in hoch- und niederdeutscher Mundart, die in der Zeit von 1480 bis 1600 im Baltenlande entstanden sind, in möglichster Vollständigkeit; nur größere Werke, wie die livländische Reimchronik, Meister Stephans Schachbuch und Narrenschiff und Burkard Waldis' Schauspiel vom verlorenen Sohn, blieben ausgeschlossen. Mackensen will damit nicht bloß eine Grundlage zu einer sehr erwünschten Literaturgeschichte dieses Gebietes liefern, sondern zugleich einen vielfach verstreuten oder ungedruckten Rohstoff für die Sprachforscher, Volkskundler und Historiker. Gegliedert hat er das vieles bisher Unbekannte enthaltende Material in neun Abteilungen: Frömmigkeit, Politik, Liebe, Sprichwörter, Sprüche u. a. Vieles hat natürlich seine Wurzel in Deutschland, so das die Transsubstantiation versinnlichende Mühlenlied, der Revaler Totentanz, das Glücksrad, während das Weihnachtslied 'Eyn kindelin so lavelick' (S. 53) und das Schlemmerlied (S. 174. Erk-Böhme, Liederhort 1170; Van Duyse, Het oude ndl. Lied 299) als baltische Dichtung angesprochen werden. Für die Sprüche gaben die Ratsakten und Stammbücher eine reiche Ausbeute. Zu dem Anhange, der die Quellen und Lesarten sorgsam verzeichnet, erlaube ich mir einige Hinweise zu geben; da eine durchgehende Numerierung fehlt, zitiere ich die Stücke nach der Seitenzahl. S. 167, 1 'Ick wyl my sulven trosten', vgl. Van Duyse Nr. 602. 603 und ZfdPhil. 38, 323. — S. 172 'Ick hebbe gelesen mesterboke' ist mir auch hochdeutsch begegnet. — S. 179, 6 'Der montag ist des sonntags bruder', vgl. Bolte, Archiv f. n. Spr. 98, 90. — Für die Melodien, die auf S. 77, 80, 106, 133, 138, 161, 174 angeführt werden, verweise ich auf Erk-Böhme Nr. 1289, 269, 290, 1289, 246 und 2014, 233, 11. 70. — Möge es dem verdienten Herausgeber gelingen, uns bald die geschichtliche Stellung und den künstlerischen Gehalt der baltischen Dichtung in ihrer Eigenständigkeit und ihrer Verflochtenheit mit der deutschen Literatur im Zusammenhange vorzuführen. J. B.

Mannhardt, Wilhelm: Letto-Preußische Götterlehre. Herausgegeben von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft. Riga 1936. XIII, 674 S. (Latviešu Literāriskās biedrības Magazina XXI.) — Als Nebenprodukt von Mannhardts Arbeiten für die von ihm geplante Germanische Mythologie entstand in den Jahren 1868—1870 eine umfangreiche Sammlung aller ihm bekannten älteren Zeugnisse über die Götterlehre und das Fortleben des heidnischen Kultes der Preußen, Litauer und Letten. Sie blieb unvollendet und ungedruckt, geschweige denn, daß es zu der beabsichtigten Darstellung auf Grund dieser Quellen gekommen wäre; Mannhardts früher Tod vereitelte diesen wie so viele andere Pläne des vom eigenen Feuer verzehrten Forschers. Das Schicksal war dem Werk auch weiterhin nicht hold, weder M.s baltischer Berater, G. Berkholz, noch A. Bielenstein konnten es zum Abdruck fertig machen. Wesentlich gefördert wurde es inhaltlich durch den Vorsitzenden der Lettisch-Literärischen Gesellschaft zu Riga, P. Th. Doebner, der es vervollständigte und bis auf die jüngste Zeit fortzuführen bemüht war. Zehn Jahre nach dessen Tode wurde 1929 A. Bauer mit der Herausgabe betraut, nachdem sich in der Zwischenzeit mehrere andere vergeblich daran versucht hatten. Er gibt im wesentlichen den Text M.s in der Bearbeitung Doebners, ohne dessen Schlußkapitel, doch bereichert durch Angabe der seit M. erschienenen, ziemlich umfangreichen Literatur und — wo es nötig war — durch Berichtigung von Irrtümern; man darf diese Mühe, Takt und Entsagung fordernde Ergänzungsarbeit ja nicht gering schätzen. M. hat aus den Quellenschriften, die von Tacitus bis ins 18. Jahrhundert (Hartknoch, Praetorius, Stender) reichen, alles für seinen Gegenstand Wichtige ausgehoben (die lateinischen Zeugnisse im Urtext), die nötige ethnographische und geographische Einleitung, die geschichtliche Einordnung und die Biographien der Verfasser gegeben, darüber hinaus aber auch quellenkritische Ausführungen, zum Teil sehr ausführlicher Art, beigefügt, und immer wieder staunt man über die hier geleistete Arbeit. Für die Volkskunde ist das Werk ein überaus

wichtiges Hilfsmittel, da die benutzten Quellenschriften zum großen Teil schwer oder überhaupt nicht zugänglich sind. Besonders die Erforschung des Aberglaubens wird ihren Nutzen davon haben, und man möchte es bedauern, daß diese Fundgrube erst kurz vor dem Abschluß des HDA erschlossen worden ist. Außer den Zeugnissen über die Götter, ihre Namen, Mythen und Kulte, finden sich zahllose Tatsachen niederen Aberglaubens, die sich zähe bis in späte Zeit erhalten haben. Es füllen z.B in dem sehr gründlich gearbeiteten Register die Stellen über Orakel mehr als eine Spalte, ebenso die über Baumkult, Seelenkult u. a. m. So kann man diese Gabe aus der Hinterlassenschaft des vor 56 Jahren verstorbenen großen Forschers nur mit lebhafter Freude begrüßen und denen danken, die die Herausgabe ermöglicht haben.
F. B.

Marett, R. R.: Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. Eine Urgeschichte der Moral. Autorisierte Übersetzung von Erna Schüler. Stuttgart, Enke 1936. IX, 190 S. Geh. 7,40 RM., geb. 9 RM. — Das Wesen der primitiven Religion ist, wie der Verfasser ausführt, in erster Linie im Gefühl, nicht im Denken und Handeln zu suchen. Hoffnung, Furcht, Lust Grausamkeit, Glaube, Gewissen, Neugier, Bewunderung und Liebe gestalten und beherrschen die Religion von ihren frühesten Äußerungen an, wie das Leben überhaupt. Die Ausführungen gehen auf Vorlesungen vor einem größeren, nicht rein fachlich geschulten Hörerkreis zurück und zeichnen sich bei einer Fülle von Beispielen durch große Klarheit und Frische aus, welchem Vorzug auch die Übersetzung voll gerecht wird. Ein kurzes Geleitwort hat K. Th. Preuß dem Buch vorgesetzt, das auch für den Volkskundler höchst anregend und belehrend ist. F. B.

Markus, Paul: Eine Zittauer Christkomödie (1647?). Zittauer Geschichtsblätter (Beilage zu den Zittauer Nachrichten) 1935, Nr. 11—12. 1936, Nr. 1—2. — Die handschriftlich in der Zittauer Stadtbücherei erhaltene fünfaktige Christkomödie, auf die in unserer Anzeige von Alfred Müllers 'Sächsischen Weihnachtspielen' (ZfVk. 2, 313) hingewiesen wurde, ist eine undatierte Abschrift von Schülerhand, aber vermutlich 1647 oder etwas später unter dem Rektor Keimann oder seinem Nachfolger aufgeführt. Deutlich scheiden sich die in vierhebigen Reimpaaren abgefaßten Szenen der Hirten, die Anbetung der Weisen und des Herodes Entschluß zum Kindermord von den späteren Alexandrinerpartien (Augustus' Verordnung der Schätzung, Herbergsuche, Aufbruch der Weisen, Beginn des Kindermordes sowie Prolog und Epilog); Bauernszenen in Lausitzer Mundart erscheinen in beiden Teilen, die Posituren (lebenden Bilder) gehören dem neuen Stile an. Mit großer Sorgfalt hat der Herausgeber nicht bloß die Entstehungszeit und die Bühneneinrichtung untersucht, sondern auch in Fußnoten alle auffallenden Ausdrücke, besonders die mundartlichen, erläutert. Er bereitet auch einen Neudruck von Keimanns Weihnachtspiel von 1646 vor.
J. B.

Marzell, Heinrich: Volksbotanik. Die Pflanze im deutschen Brauchtum. Berlin, Verlag der Deutschen Arbeitsfront 1935. 195 S. Geh. 2,50 RM., geb. 3 RM. — Der durch zahlreiche Veröffentlichungen als bester Kenner der botanischen Volkskunde bewährte Verfasser hat in diesem Buch 52 kurze Aufsätze vereinigt, die vorher als wöchentliche Beigaben in der Zeitschrift „Die Gartenbauwirtschaft" erschienen waren. So sind denn in ihm die Gartenpflanzen vorzugsweise berücksichtigt, und auch von den Wildgewächsen, die behandelt werden, lassen sich die Verbindungen zu den angebauten Formen leicht ziehen. Die an die Pflanzen geknüpften volkstümlichen Überlieferungen alter und neuerer Zeit, die Verwendung in der Volksmedizin, die volkstümlichen Namen u. a. m. werden zuverlässig und unterhaltsam vorgeführt, die heimischen und die fremden Elemente nach Möglichkeit festgestellt, die Verbindungen mit dem Glauben und dem Brauch der Germanen aufgezeigt. Nicht allein dem Volkskundler, sondern jedem Freunde Floras und besonders auch dem Lehrer kann das mit guten Pflanzenphotographien geschmückte Buch nur empfohlen werden. F. B.

Mazon, André: Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. Paris, Librairie Droz 1936. VII, 462 S. mit Bildtafeln (Bibliothèque d'études balkaniques 5). — Bereits 1923 hat Mazon eine treffliche Ausgabe von 41 bulgarischen Sagen und Märchen aus dem Südosten Mazedoniens (Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale) mit französischer Übertragung und gelehrten Anmerkungen veröffentlicht. Viel umfangreicher ist der vorliegende Band, der aus der mündlichen Überlieferung der in Albanien gelegenen Dörfer Boboščica und Dranoviäne schöpft. Wiederum ist eine ausführliche und, wie mir von maßgebender Seite versichert wird,

gründliche grammatische Darstellung der mehrfach vom Griechischen, Albanesischen und Türkischen beeinflußten Mundart und ein Vokabular beigegeben. Auch die Gewährsleute der Texte (geistliche Prosa, Märchen, Lieder, Brauchtum) werden näher beschrieben und zum Teil abgebildet. Unter diesen 128 Texten ziehen die Märchen (Nr. 35—95) das besondere Interesse des Volkskundlers auf sich. Die meisten rühren von sechs Erzählerinnen her, nur acht wurden von drei Männern geliefert. Über die Verbreitung der Stoffe orientieren die Anmerkungen aufs beste. Wir treffen nicht nur legendarische Stoffe, wie Engel und Einsiedler (Nr. 93), den gedemütigten Einsiedler (38), Wanderung von Christus und Petrus (88), mittelalterliche Romane, wie die drei Ratschläge (56), die Wette über Frauentreue (53. Bolte-Polívka 4, 155[3]), das Mädchen ohne Hände (73), Belfegor (91. B.-P. 4, 176), den Rat des verschonten Alten (41), sondern auch viele unserer deutschen Märchen: Froschkönig (44), Gevatter Tod (46. 89), Eisenhans (52. 94), Doktor Allwissend (60), die Kristallkugel (81), die drei Glückskinder (60), Hänsel und Gretel (79), das tapfere Schneiderlein (50), Meisterdieb (57. 68), Catherlieschen (67), die kluge Else (75), Hans im Glück (76), Fuchs und Igel (48), Katze und Maus (63), Esels Beichte (26. Pauli, Schimpf. 353) usw. Was Nr. 65 von Napoleon und der Verteilung des Tagesverdienstes berichtet, hat auch Wesselski (Märchen des Mittelalters Nr. 39) behandelt; der Schluß wird auch von Friedrich dem Großen erzählt (Mackensen, Handwörterbuch des Märchens 2, 290, 68). Mit Recht weist Mazon wiederholt darauf hin, wie die Erzähler Motive aus verschiedenen Märchen kombiniert oder entstellt haben (51. 52. 54. 81. 90) und wie in anderen (42. 47. 55) Reste alter Balladen auftauchen. J. B.

Meinel, Hans: Vogtländisch-Nordbayrisch. Halle, Niemeyer 1932. 120 S. 7 RM. (Mitteldeutsche Studien 3, Teuthonista Beiheft 5.) — Unter „Nordbayrisch“ versteht Meinel im Anschluß an Hubert Haßmann und R. Kubitschek die Mundart des Egerlandes (von Gradl und Siewers „Nordgauisch“ genannt). Bearbeitet hat M. die Teilgebiete aus dem Vogtländischen und Nordbayrischen, die durch die landschaftliche Lage zwischen den westlichen Ausläufern des Erzgebirges bis an den Fuß des Fichtelgebirges eine natürliche Einheit bilden. Der eigentlichen Mundartbeschreibung wird eine ausführliche Behandlung der Landesgeschichte vorangestellt, welche Besiedlung, territoriale Geschichte, Verkehrs- und Berufslage der Landschaft und besonders die Bedeutung von Regensburg als Kulturzentrum schildert; drei Skizzen vermitteln hierzu dem Leser die nötige Anschaulichkeit. Die Mundartgrenzen und -räume werden auf Grund eigener reicher Sammlungen und in Auseinandersetzung mit den Karten des Sprachatlas beschrieben und das wichtigste Material auf zwei größeren Karten übersichtlich dargestellt. Der Deutung der Sprachkarten durch M. kann man freilich nicht immer folgen. So erscheint z. B. die Angabe, daß die Bildung großer Territorien von untergeordneter Bedeutung für die Ausbildung der Dialektgrenzen sei, aus geographischen Gründen verfrüht, solange nicht die Einlagerung des untersuchten Gebietes in den Rahmen der größeren Sprachlandschaft vollzogen worden ist. A. Bretschneider.

Meisen, Karl: Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger. Münster, Aschendorff 1935. 144 S. 2,95 RM. (Volkskundliche Quellen, hrsg. von K. Meisen, J. Quasten und J. Schwietering, Heft 1). — Die Sammlung beabsichtigt, weit verstreuten und schwer zugänglichen volkskundlichen Stoff für Unterrichtszwecke, Schule und Universität, zusammenzustellen. Das erste Heft hat die ihm gestellte Aufgabe ausgezeichnet gelöst. Eine große Reihe von Berichten über die Schar der Toten wird dem Leser vorgelegt, angefangen von Herodot bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts; die neueren, leichter zugänglichen Überlieferungen sind beiseite gelassen. Sprachlich schwierigeren Texten in griechischer, altenglischer, altfranzösischer Sprache sind Übersetzungen beigegeben. Diese Sammlung literarischer Nachrichten bietet eine treffliche und breite Grundlage für die weitere Forschungsarbeit an den Überlieferungen über die wilde Jagd und wird jedem, der sich damit oder mit verwandten Fragen beschäftigt, eine willkommene und unentbehrliche Hilfe sein. L. Weiser-Aall.

Merkelbach-Pinck, Angelika: Lothringer erzählen. Band 1: Märchen. Saarbrücken, Saarbrücker Verlag [1936]. 243 S., 8 Bildtafeln. 3 RM. — Dieselbe: Lothringer Märchen. Eine Auswahl (Wiss. Institut der Elsaß-Lothringer im Reich.) Ebenda [1936]. 135 S. — Nachdem wir (ZVfVk. 37, 71, 39, 228; ZfVk. 5, 115) von dem Hambacher Pfarrer Dr. Louis Pinck bereits drei Bände wertvoller alter deutscher Volkslieder aus Lothringen empfangen haben, überrascht uns seine Schwester durch eine

neue reiche Gabe. Sie hat aus dem Munde alter und junger Erzähler eine Menge von Märchen, Sagen und Schwänken aufgezeichnet, wie sie in den Spinn-, Kunkel- und Flechtstuben, an deren Stelle jetzt die Mei- (d. h. Erzähl-) Stuben getreten sind, zur Winterszeit von begabten Erzählern vorgetragen werden. Wie es dort zugeht, schildert sie in der Einleitung des vorliegenden ersten Bandes anschaulich. Dann folgen 25 Märchen aus fünf in ihrer Mundart verschiedenen Dörfern, teils im Dialekt, teils im Gemeindeutsch. Daß einige Erzähler bei der Darstellung der Stoffe eine gewisse Fähigkeit zur Ausgestaltung besitzen, und daß auch französische Vorbilder eingewirkt haben, vermag eine Vergleichung der bekannten anderen Fassungen zu lehren, die ich hier verzeichnen möchte: S. 53 die beiden Wandrer (Bolte-Polívka, Anmerkungen 2, 469). 55 Aulnoy, La chatte blanche (B.-P. 2,30. 466). 59 Die zwei Brüder (B.-P. 1, 528). 63 De Gaudeif (B.-P. 2, 61). 76 Bärenhäuter (B.-P. 2, 427). 82 Peter von Staufenberg (Fischart 1, 263 ed. Hauffen; Grimm, D. S. 523). 88 Reinhold, das Wunderkind (Musäus. B.-P. 2, 198; 3, 423). 101 Bruder Lustig (B.-P. 2, 155). 111 Der Stiefel von Büffelleder (B.-P. 3, 450; Cosquin, Contes pop. de Lorraine 33). 127 Spielhansel (B.-P. 2, 163). 145 Wunderbare Gefährten (B.-P. 2, 79). 166 Das tapfre Schneiderlein (B.-P. 1, 148). 174 Eisenhans (B.-P. 3, 94). 185 Drachentöter und seine Hunde (B.-P. 1, 547). 195 Das blaue Licht (B.-P. 2, 535; Cosquin 31 'L'homme de fer'). 203 Simeliberg (B.-P. 3, 137). 209 Grindkopf (B.-P. 3, 57). 213 Das Leben des Unholds im Ei (B.-P. 3, 434). 217 Petrus beim Bettplatztausch (B.-P. 3, 451[1]). 218 Die Prinzessin im Sarge (B.-P. 3, 531). 220 Dat Erdmänneken (B.-P. 2, 300; Peters, Germ. 31, 226). 223 Erstes Tagewerk hört nicht auf (B.-P. 2, 214). 224 Die getreue Frau (B.-P. 3, 519). 233 Der Hirt siegt dreimal im Turnier (B.-P. 3, 113[4]). — Die oben angeführte Auswahl enthält dieselbe Einführung, aber nur 9 Märchen.
J. B.

Meyer, Gertrud, und Otto Ilmbrecht: Achtzehn ausgewählte Tänze, aus den Sammlungen von G. Meyer für Schulen, Horte, Kindergruppen und Volkstanzlehrgänge herausgegeben. 2. Auflage. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner. 48 S. Quer-8⁰. Kart. 1,50 RM. — Schon vor 30 Jahren hatte Fräulein M. in Schweden begonnen, von der Schönheit der dortigen Volkstänze und Tanzspiele begeistert, solche zu sammeln und sie in eigener Verdeutschung mit ihren Melodien zu veröffentlichen. Hier bietet sie eine wohlgelungene Auswahl von 18 Stücken, schwedischen, dänischen und einigen deutschen, denen die Melodien in Klaviersatz und eine genaue Beschreibung der Ausführung und eine Systematik der Grundschrittarten beigegeben sind. Über die tragische Ballade Nr. 18 'Sven vom Rosenhof' und ihre Verwandtschaft mit dem berühmten englischen 'Edward' hat neuerdings A. Taylor gehandelt (s. ZfVk. 3, 208), über die Schicksale der lustigen Nr. 8 'Herr Schmidt' J. Bolte (ZVfVk. 36, 10. 37, 52).
J. B.

Mo, Ragnvald: Dagar og År, Segner frå Salten. Oslo, Norsk Folkminnelag 1936. 183 S. — Die in Salten im Norden Norwegens aufgezeichneten Volkssagen sind in fünf Abteilungen gegliedert: Lappen, Hexen, Geheimkünste (Zauberbücher, Spielkarten, Hostienzauber, Schatzgräberei), Unterirdische (Huldrefolk, Nisse, Nix, Drache) und weitere Sagen (z. B. Opfersteine, Wölfe, der Ewige Jude, Hagbard und Signe). Anmerkungen oder Literaturverweise sind nicht beigegeben. J. B.

Paulli, R.: Bidrag til de danske Folkebøgers Historie. Særtryk af Danske Folkebøger XIII, S. 169—291. København 1936. — Als 1913 die Dänische Wissenschaftliche Gesellschaft eine Abhandlung über die dänischen Volksbücher verlangte, begann die Dänische Sprach- und Literaturgesellschaft eine wissenschaftliche Ausgabe derselben, von der bisher 13 Bände erschienen sind. Hier haben J. P. Jacobsen, Richard Paulli und Jörgen Olrik eine mit kritischem Apparat und sagenhistorischen Einleitungen versehene treffliche Arbeit geleistet. Besonderes Interesse verdient die vorliegende Übersicht über die Entwicklung der ganzen Gattung, in der die seit Nyerups 'Almindelig Morskabslæsning i Danmark' (1816) von der Forschung gemachten Fortschritte klar hervortreten. Unter den zahlreichen, in einem chronologischen Verzeichnis aufgeführten Kategorien fällt das Hauptgewicht auf die romanhaften Erzählungen des 16.—17. Jahrhunderts. Stark ist der Einfluß Deutschlands; doch widerstehen französische Rittergeschichten, wie Herpin oder Pontus und Sidonia, dem dänischen Geschmack. Olger Danske wurde aus dem Lateinischen, Karl Magnus aus dem Schwedischen übertragen. Der Druck der dänischen Volksbücher erfolgte zunächst in Hamburg, Lübeck, Rostock, dann in Kopenhagen. Die Übersetzer kürzen oft oder mischen Germanismen ein. Auffällig ist, daß das 1508 erschienene legendarische Buch von der Kindheit Jesu zwar in vielen Abschriften verbreitet

wurde, aber aus Scheu vor der protestantischen Geistlichkeit nicht wieder zum Abdruck gelangte. Eine Verdeutschung von O. Schönhuth erschien 1852; der Karl Magnus wurde bereits 1571 durch C. Egenberger ins Deutsche übertragen. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts sank, wie aus vielen Zeugnissen hervorgeht, das Ansehen der Volksbücher bei den gebildeten Dänen. Während der Schwede G. Stjernhjelm 1654 in seinem Epos Hercules (Vitterhets-Arbeten 1818 S. 231; B. Feind, Deutsche Gedichte 1708 S. 538) die dänischen Bücher von Melusina, Kayser Octavian u. a. rühmend erwähnt, spottet Holberg in seinem Peder Paars über den Finkenritter, Magelone und Olger Danske, und der gelehrte Árni Magnússon stimmt 1727, als der Buchdrucker Wielandt um ein Privileg nachsucht, gegen den Neudruck der Lumpenbücher von Faust und Eulenspiegel. Erst unter dem Einfluß der Romantik ändert sich das Urteil. Schon 1795, also noch vor Görres' Schrift über die deutschen Volksbücher (1807), begann Nyerup in der Zeitschrift 'Iris' seine ausführliche Untersuchung, die er 1816 in Buchform ausgestaltete. Die weiteren Bemühungen der Forscher und Herausgeber würdigt das letzte Kapitel von Paullis inhaltreicher Studie. J. B.

Piaschewski, Gisela: Der Wechselbalg, ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker. Breslau, Maruschke & Berendt 1935. 199 S. (Deutschkundliche Arbeiten, Veröffentlichungen aus dem Deutschen Institut der Universität Breslau, A. Allgemeine Reihe, Band 5). — Die vorliegende gründliche und gut disponierte Arbeit einer Schülerin von Friedrich Ranke über den bei germanischen, keltischen und mehreren slawischen Völkerschaften verbreiteten Aberglauben an den Wechselbalg verwertet ein so reiches gedrucktes und handschriftliches Material, daß die Fußnoten öfter in die obere Hälfte der Seite aufsteigen. Die rachitische oder kretinöse Mißbildung von Säuglingen gab Anlaß, sie als dämonische, elbische Wesen anzusehen, die heimlich von dämonischen Wesen an Stelle der echten Kinder in den ersten Tagen nach der Geburt untergeschoben wurden. Schon Notker († 1022) bezeichnet sie als wihselinc, Eike von Repgow im 13. Jahrhundert als altvil (Zwergenkind); ferner Wechselbutte, Kielkropf, altnord. skiptingr, schwed. bytting, engl. changeling, lat. cambiones, vagiones (von vagire, nicht vagari). Gegen den von Unterirdischen, Elfen, Waldgeistern oder Teufeln vorgenommenen Umtausch der menschlichen Kinder suchte man sich zu schützen durch brennendes Licht, Messer, Axt, Silbermünze, Kräuter, Kreidekreuze u. a.; am wirksamsten aber erschien die christliche Taufe; doch ruft bisweilen das unterschobene Kind beim Taufgange zuversichtlich: 'Ich will mi laten weihen, up dat ick mag gedeihen.' Zum Sprechen bringt man es oft durch seltsame Handlungen, wie Bierbrauen in Eierschalen, oder man hofft, durch Hunger oder Mißhandlung die Unterirdischen zum Umtausch ihres Sprößlings zu bewegen. Im 7. Kapitel, das von der Stellung des Wechselbalgs im Zivil- und Strafrecht handelt, werden kriminelle Fälle aus dem 19. Jahrhundert erwähnt, die unter dem Einflusse dieser Meinung standen. Zum Schluß werden die psychologischen Grundlagen dieses Aberglaubens und die verschiedenen Erklärungen von seiten der Mediziner bis in die Neuzeit besprochen und auf außereuropäische Parallelen hingewiesen. Überall tritt bei der Darstellung des vielgestaltigen Stoffes Fleiß und Klarheit zutage; kleine Versehen, wie Σειληνός (S. 55), Erasmus Francisci, Windscheid, fallen nicht ins Gewicht. J. B.

Radke, Gerhard: Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer. Diss. Berlin. Jena, Neuenhahn 1936. 77 S. — Über Farbensymbolik im Brauchtum der Völker gibt es unzählige Einzelangaben und auch nicht wenige zusammenfassende Darstellungen. Auch für das Altertum liegen solche bereits vor, trotzdem ist eine erneute Behandlung der antiken Zeugnisse nützlich, wenn sie neben der bloßen Sammlung auch die Sichtung und Einordnung unter leitende Grundanschauungen versucht. Der Verfasser der vorliegenden Dissertation, ein Schüler L. Deubners, hat für die beiden ergiebigsten Farben und einen besonders beziehungsreichen Ideenkreis diesen Versuch unternommen, und zu seiner fleißigen und klugen Arbeit wird auch der Volkskundler gern greifen, wenn es sich um die Herkunftsfrage volkstümlicher Farbenanwendung handelt. R. führt sämtliche Erscheinungsformen, für die er ein enormes Material zusammengestellt hat, letztlich auf die Symbolik des Lichtes und des Dunkels zurück, in der er eine menschlich-spontane, nicht religiös gebundene Vorstellung sieht. Immerhin zeigt gerade seine Abhandlung, daß diese sich in allererster Linie auf dem Gebiet des Religiösen auswirkt. Ethnographisches Vergleichsmaterial wird nur selten herangezogen, was zu begrüßen ist, da es sich zunächst darum handelt, das Tatsachenmaterial aus den Anschauungen des antiken Menschen heraus zu erklären; vielleicht wäre sogar an manchen Stellen

eine schärfere Trennung von griechischer und römischer Einstellung denkbar gewesen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, wäre an möglichst früher Stelle eine Erklärung über den Gebrauch von caeruleus = niger in der römischen Kultus- und Dichtersprache angebracht gewesen; Servius (Aen. 3, 64) sagt ausdrücklich: veteres caeruleum nigrum accipiebant, auch im Alt- und Mittelhochdeutschen findet sich dieser Gebrauch, s. Wackernagel, Kl. Schr. 1, 165. F. B.

Ranke, Friedrich: Volkssagenforschung. Vorträge und Aufsätze. Breslau, Maruschke & Berendt 1935. 118 S. 4 RM. (Deutschkundliche Arbeiten der Universität Breslau, A, Band 4.) — Es ist sehr erfreulich, hier 6 Aufsätze Rankes aus den Jahren 1910—1928 zu erhalten, die bis auf einen in den Bayerischen Heften f. Vk. und in der NdZfVk. erschienen, da sie über ein von der Forschung weniger beachtetes Gebiet der deutschen Volksdichtung, die Volkssage, klaren und gründlichen Aufschluß geben. Der erste, 'Sage und Märchen' betitelt, schildert den realistischen Charakter der ersteren und die der Unterhaltung dienende, auf einen erfreulichen Schluß hinstrebende Natur des Märchens; einzelne Beispiele lehren, wie verschieden das gleiche Motiv in beiden gestaltet wird. — Daß viele Sagen nicht bloße Überlieferung aus dem Altertum, sondern frisch aus Erlebnissen des Auges, des Ohres, des Traumes hervorgegangen sind, zeigt der zweite Aufsatz 'Sage und Erlebnis' an drei auf epileptischen Dämmerzustand zurückzuführenden Berichten über die Luftfahrt des wilden Heeres, indem er zu weit gehende Ausführungen Laistners vorsichtig ablehnt. — Ebenso legt der dritte Vortrag über den 'Huckup' dar, daß die zahlreichen Sagen über ein dem nächtlichen Wanderer aufhockendes Gespenst auf ein tatsächliches Erlebnis, die durch einen Schrecken hervorgerufene, dem Albtraum verwandte 'Brustangst' zurückgehen, die man sich durch Einwirkung dämonischer Wesen, eines Werwolfes, des wilden Jägers, erklärte; bisweilen wird die immer schwerer werdende Last in Gold verwandelt; auch die Christophoruslegende scheint durch dies Motiv beeinflußt. — Viertens schreitet R. fort zur Feststellung der 'Grundlagen der Volkssagenforschung'. Er unterscheidet, indem er die Heldensagen als Dichtungen zurückweist, 1. ätiologische Sagen, die eine Erscheinung der Umwelt erklären, 2. Entstehung aus einem Ereignis, 3. aus einem Erlebnis, 4. aus literarischen Produkten, und weist auf formale Elemente (Wiederholung, Kontrast, gestaltende Phantasie) und christliche Vorstellungen hin. — Wie schwierig aber die Feststellung des Ursprunges ist, zeigt R. in dem Aufsatz 'Vorchristliches und Christliches in den deutschen Volkssagen'. Da germanische Götternamen (abgesehen von Wode = Wodan) nicht darin fortleben, läßt sich meist nur die zeitlos alte, ewig junge Unterschicht mythischer Vorstellungen nachweisen, in die oft christliche Anschauungen von Sünde, Jenseits u. a. eingedrungen sind. Die wiederkehrenden Toten können durch Gebete erlöst werden oder durch märchenhafte Mittel, wie das Küssen der in eine Schlange verwandelten weißen Frau oder die Tötung des Toten. Christlichen Ursprungs sind Sagen über Hostien, Freischützen, Glocken, Teufel. — Den Schluß des methodisch lehrreichen Buches macht eine Besprechung der Sagensammlungen von Haas, Knoop, G. F. Meyer, betitelt: 'Grundsätzliches zur Wiedergabe deutscher Volkssagen'. Sie erinnert zum Teil an den oben (ZfVk. 4, 203) veröffentlichten Aufsatz Ranckes: 'Aufgaben volkskundlicher Märchenforschung'. J. B.

Reichardt, K.: Germanische Welt vor tausend Jahren. Jena, Diederichs 1936. 550 S. Leinen 4,80 RM. — Es sind in den letzten Jahren von zahlreichen anerkannten Originalwerken und Darstellungen der Antike und der Renaissance wohlfeile, doch würdig ausgestattete Volksausgaben erschienen. Wenn diesen jetzt der um die Erforschung deutschen Volkstums seit langem verdiente Verlag einige Prachtstücke nordischen Schrifttums zu dem gleichen niedrigen Preis an die Seite stellt, so ist dies mit großer Freude zu begrüßen. Denn die Isländersagas, diese an Darstellungskunst und Eindringlichkeit einzigartigen Abbilder nordischer Menschen und nordischer Art, sind auch heute noch viel zu wenigen vertraut, so sehr die großangelegte Sammlung 'Thule' des gleichen Verlages dafür zu wirken bemüht ist. Die daraus entnommene, nach den Übersetzungen von Niedner, Meißner und Herrmann durch K. Reichardt neu bearbeitete und etwas gekürzte Auswahl hebt in den Erzählungen vom Skalden Egil, den Lachswassertal-Leuten und dem Aechter Grettir die drei eindrucksvollsten Menschen- und Sittenschilderungen der Sagaliteratur heraus und fügt ein kurzes Nachwort wie auch einige Karten hinzu; vielleicht wären auch einige Stammtafeln erwünscht gewesen. Das Buch ist höchst geeignet, die Kenntnis germanischer Art zu vertiefen, und sollte daher eine recht weite Verbreitung finden, besonders auch bei der Jugend. F. B.

Retzlaff, Hans: Die Schwalm, Kulturbild einer hessischen Landschaft. 107 Bilder mit einführendem Text von Heinz Metz. Berlin, Deutsches Verlagshaus Bong & Co. 1936. Kart. 4,80 RM., Ganzleinen 5,80 RM. (Bilderwerke zur deutschen Volkskunde, hrsg. von der Deutschen Volkskunstkommission.) — Während das oben 6, 309 angezeigte Schwarzwaldheft eine weiträumige und in Art und Brauch differenzierte Landschaft Süddeutschlands behandelt, ist das vorliegende zweite Bilderwerk einem mitteldeutschen Gebiet gewidmet, in dessen engen Grenzen sich eine seltene Geschlossenheit von Sitte, Brauch und Tracht entwickeln und trotz mancher Einbußen bis heute erhalten konnte. Dem Lobe, das wir der Kunst Retzlaffs zollten, ist kaum noch etwas hinzuzufügen. Die arbeitende und feiernde Dorfgemeinschaft, das Antlitz der Landschaft und ihrer Menschen sind wieder mit künstlerischem Blick erfaßt und festgehalten worden; manche dieser Bilder wirken fast, als ob sie nicht der Kamera, sondern dem Pinsel ihre Entstehung dankten. Besonders reich ist natürlich die bekannte Schwälmer Tracht vertreten, und wenn etwas zu wünschen übrigbliebe, so wäre es gerade hier eine oder die andere bunte Tafel, wie solche dem Schwarzwaldheft durch eine besonders dankenswerte Fügung beigegeben werden konnten. Der einleitende Text gibt eine Zusammenfassung über Geschichte, Brauch und Tracht der Schwalm; die von dem Verfasser in der symbolischen Ausdeutung gewisser Schmuckmotive befolgte Zurückhaltung ist anzuerkennen, könnte aber noch stärker sein und sollte auf die Anführung Wirtscher Runenweisheit lieber verzichten. F. B.

Sauer, Bruno: Vogtländischer Schriftenweiser für 1935. Plauen 1936. 48 S. — Die Plauener Stadtbücherei ist bemüht, das gesamtvogtländische Schrifttum zu sammeln und zu katalogisieren, d. h. alle auf das sächsische, reußische und bayerische Vogtland und die angrenzenden Teile des Egerlandes sich beziehenden Bücher und Aufsätze. Neben den bisher ungedruckten Gesamtkatalog sollen jährliche Schriftenweiser treten, wofür hier die erste, sorgfältig gearbeitete Probe vorliegt. Von den 645 Nummern des Jahres 1935 behandeln etwa 60 volkskundliche Themen, dazu kommen zahlreiche heimat- und kulturkundliche Aufsätze. So legt das Heft für die Pflege heimatlichen Volkstums im Vogtland ein anerkennenswertes Zeugnis ab. F. B.

Schneeweis, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Mit 45 Abbildungen. Berlin, Collignon 1935. 267 S. Geb. 7,50. — Die Kenntnis des südslavischen Volkslebens ist infolge der sprachlichen Schwierigkeiten bei uns nur wenigen zugänglich, nicht zum Nutzen der vergleichenden und auch der deutschen Volkskunde. Denn zahlreiche anderwärts verblaßte Erscheinungen finden hier ihre Erklärung, und die Erforschung der Übertragung und des Fortlebens slavischer, antiker und orientalischer Elemente im Volkstum des Westens muß eigentlich immer Stückwerk bleiben, wenn sie die Räume und Wege des Südostens nicht berücksichtigt. Als Vermittler solchen Wissens hat sich Schn., Professor an der Deutschen Universität in Prag, große Verdienste bereits erworben; vgl. u. a. seine 'Weihnachtsbräuche der Serbokroaten' (Wien 1925), 'Hochzeitsbräuche der Serbokroaten' (Festschrift Spina, Prag 1929), seine Literaturberichte in der Zeitschrift für slavische Philologie und seine zahlreichen Bücheranzeigen in unserer Zeitschrift. Der vorliegende Grundriß ist die Vorfrucht eines größeren Werkes, das Schn. im Rahmen der Trautmann-Vasmerschen slavischen Grundrisse (Berlin, de Gruyter) herausgeben wird; außerdem hat er die Organisation eines demnächst beginnenden Handwörterbuchs des slavischen Volksglaubens und Volksbrauchs durchgeführt. Zu allen diesen Arbeiten befähigt ihn seine Kenntnis der Sprachen und Literaturen, seine langjährige Tätigkeit an der Universität Belgrad und seine zahlreichen Reisen durch Südslavien, auf denen er eine erstaunliche Menge von Material erster Hand einsammeln konnte. So bringt auch dieser Grundriß in knapper Zusammenfassung eine so reiche und zuverlässige Darstellung des serbokroatischen Volksglaubens im Leben des Menschen, im Kreislauf des Jahres und in den Bräuchen des Alltags, wie wir sie in deutscher Sprache bisher schmerzlich vermißten. Doch begnügt sich der Verfasser nicht mit der Darbietung der Tatsachen, sondern versucht am Schluß jeden Abschnitts die Schichten und Entwicklungslinien der einzelnen Bräuche aufzudecken, wobei er, der von der Philologie herkommt, vor allem die Zeugnisse der Sprachen verwendet; sehr dankenswert sind auch die gut ausgewählten Abbildungen. Wir besitzen nunmehr einen zuverlässigen Führer durch den serbokroatischen Volksglauben, der das Buch von F. S. Krauß über Volksbrauch und religiösen Brauch der Südslaven (1890) entbehrlich macht, das vor dem Aufschwung der Slavistik verfaßt wurde und außerdem manche Mängel aufweist. F. B.

Schott, Georg: Weissagung und Erfüllung im deutschen Volksmärchen. München, Franz Eher Nachf. 1936. 207 S. 3 RM. — Das Buch enthält 12 Grimmsche Märchen vom Aschenputtel bis zum Tapferen Schneiderlein mit Erläuterungen; diese wollen aber nicht mythische Deutungen geben, sondern sollten als Vorträge in den schweren Jahren der Erniedrigung Deutschlands 1919—1924, wie H. Gruber im Vorwort erzählt, eine politische Wirkung erzielen. Die Gleichnissprache der Märchen weist in den Schicksalen der Helden die mutig Kämpfenden tröstend und mahnend auf eine schönere Zukunft hin. Aber das deutsche Volksmärchen deshalb in den Religionsunterricht einzubauen, wie S. 13 verlangt wird, geht doch zu weit. Zu S. 101 sei bemerkt, daß die Unke im 105. Märchen der Brüder Grimm keine Kröte, sondern eine Ringelnatter ist. J. B.

Schreiber, Georg: Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur. Mit 7 farbigen und 64 einfarbigen Tafeln (155 Abbildungen). Düsseldorf, Schwann 1936. XVII, 528 S. Geb. 18 RM. (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, Heft 22/24.) — In einer Zeit, wie der heutigen, da Spanien im Mittelpunkt des Weltgeschehens steht, darf ein Buch mit dem vorstehenden Titel von vornherein auf eine anteilvolle Aufnahme rechnen. Wenn heute Deutschland und Spanien in einem Atemzuge genannt werden, so handelt es sich allermeist um die weltanschauliche Verbundenheit des Deutschen Reiches mit jenem Spanien, das sich seiner Nationalität und Überlieferung bewußt geworden ist und den Kampf gegen artfremde Machthaber und Zerstörer aufgenommen hat. Die älteren Beziehungen zwischen beiden Mächten auf politischem und kulturellem Gebiet sind in der Hauptsache bekannt, wenn auch nicht immer erfreulich; dagegen fehlte es bisher an einer eingehenden Behandlung der Frage, wie sich der Austausch von Ideen und Formen vollzogen hat, die sich im religiösen und sakralen Leben des Volkes offenbaren. Diese Aufgabe will das vorliegende Buch zwar nicht endgültig lösen, aber doch mit einem umfangreichen Tatsachenmaterial und einer darauf gegründeten Zusammenschau fördern. Den Verfasser befähigten dazu sowohl für die Hispania wie für die Germania sacra und außerdem für die deutsche Volksfrömmigkeit außerordentliche, durch eigene Forschungen, Reisen und Vorarbeiten gewonnene Kenntnisse, von denen er bereits in einem kurzen Vorläufer dieses Werkes eine Probe gab (Spanische Motive in der deutschen Volksreligiosität. Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Reihe 1, Bd. 5, 1ff. 1935). Der Titel des Hauptwerkes setzt mit gutem Grund Deutschland an die erste Stelle. Denn es zeigt mit einer hier nur anzudeutenden Stoffmenge und Gründlichkeit, wie die seit dem frühesten Mittelalter bis in die Gegenwart hinein übernommenen spanischen Elemente und Motive, die Personen und der Kult gewisser Heiliger, Vincentius, Jakob, Ignatius, Franz Xaver, Teresa, Isidor, um nur die wichtigsten zu nennen, von deutscher Volksfrömmigkeit ergriffen, umgeprägt, mit verwandtem, heimatlichem Sakralgut verbunden und selbständig weiterentwickelt wurden. So finden wir z. B. spanische Heilige unter den bäuerlichen und bürgerlichen Berufspatronen und Nothelfern des deutschen Raumes, in Namengebung, Wetterregeln u. a. m., und ein deutscher Wallfahrer konnte in Compostela schreiben: 'Hier konnte ich Fremdes umfangen und doch Deutscher bleiben.' Durch seine zahllosen Belege für die Aufnahmefreudigkeit und die aktive Prägekraft eines gesunden und bodenständigen Volkstums ist das Werk auch für den Nichtkatholiken ein wertvoller Beitrag zur Erkenntnis deutscher Volksfrömmigkeit und damit auch zur gesamten deutschen Volkskunde. Besondere Hervorhebung gebührt noch der Fülle vorzüglicher Abbildungen, die sowohl Werke der hohen Kunst wie des volkstümlichen Andachtsbildes und dergleichen wiedergeben. F. B.

Schultz, Willi: Schüddel de Büx. Zehn Volkstänze, gesammelt und herausgegeben. Zweite, vermehrte Auflage. Musikalische Bearbeitung für verschiedene Instrumente von Richard Gabriel. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1934. 13 und 23 S. Queroktav. 1,85 RM. — Sämtliche Tänze sind in dem pommerschen Volke bekannt, auch der Siebensprung und Schüddeldebüx, und haben oft im Turnsaal und auf dem dörflichen Tanzboden Fröhlichkeit erregt. Genaue Beschreibungen sind der für kleines Orchester gesetzten Musik und den Tanzreimen beigefügt. J. B.

Sluijter, P. C. M.: Ijslands Volksgeloof. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V. 1936. 196 S. 3,50 fl. (Nederlandsche Bijdragen op het gebied van germaansche Philologie en Linguistiek, VII.) — Die Darstellung des isländischen Volksglaubens kommt aus dem Schülerkreis van Hamels, und so ist auch der Verfasserin etwas von

der Islandliebe und -nähe ihres Lehrers eigen. Für die reichen Zusammenstellungen muß man aufrichtig dankbar sein, da die isländischen Veröffentlichungen auf dem Festland ja meist schwer zugänglich sind. Diese Schwierigkeiten rechtfertigen es auch, daß handschriftliches Material nicht benutzt wurde. Das Grundergebnis der Untersuchung hätte sich dadurch — gleiche Methode vorausgesetzt — wohl auch kaum geändert. Angenehm empfindet man es, daß nie Erzählungseinheiten nach Punkten oder Zügen und Motiven auseinandergerissen werden. Man bekommt so auch von der Form der isländischen einen Eindruck. Das Buch will zeigen, daß der isländische Volksglaube sich, seit wir ihn kennen (Sagazeit), nur in geringen Zügen geändert habe, daß aber die modernen isländischen Berichte darüber 'alt im Geist, neu in ihrer Zubereitung' seien. Diese Formel, die Ión Arnason für die Märchen und Sagen gegeben hat, wird in sieben Kapiteln durchgeführt: Übernatürliche Wahrnehmung; Traum; Geistererscheinung und Spuk; Geister in der Natur; Magie in den Lebenden, Magie außerhalb des Menschen; Zauberei. — Eine Schwierigkeit des Buches liegt in dem Begriff 'Volksglauben'. Die einzelnen Abschnitte greifen ja nur einige, sprachlich gut formbare Gebiete aus der Glaubenswelt heraus. Sie sind nur zur Einordnung des in den Sammlungen gegebenen Materials da. Die gegensatzgeladene, teils hart rationalistische, teils ausgesprochen okkultistische Welt des heutigen Island schaut dabei nur zum Teil heraus. Man kann gar nicht genug betonen, wie sehr die angezogenen Quellen nur Ausschnitt sind. Daran zeigt sich anderseits, wie vorsichtig eine volkskundliche Untersuchung des alten isländischen 'Volksglaubens' vorgehen muß, den wir ja nur im Spiegel literarischer Überlieferung kennen. So läßt sich aus der Art der Betrachtung die große Übereinstimmung alter und neuer Glaubensvorstellungen wohl verstehen. Es scheint mir aber, daß ein Volkskundler, der das Leben des heutigen Island stärker befragen wollte, zu anderen Ergebnissen kommen kann.

H. Reuschel.

Stránská, Drahomíra: Příručka lidopisného pracovníka (Handbuch für den volkskundlichen Arbeiter). Prag 1936, Verlag der Národopisná společnost československá. 150 S., 19 Bildertafeln. — Dr. Drahomíra Stránská, Direktorin des Volkskundlichen Museums in Prag und Dozentin an der Prager Karls-Universität, hat im Auftrag der tschechischen Gesellschaft für Volkskunde in Prag ein musterhaftes Handbuch herausgegeben, das in erster Linie für volkskundliche Arbeiter bestimmt ist, die auf dem flachen Lande volkskundliche Materialien für die Forschungsstellen sammeln. Nach einer kurzen Einleitung über Wesen, Aufgaben und Methoden der Volkskunde sowie über die bisher bei den Tschechen geleistete Arbeit bespricht sie die einzelnen Arbeitsgebiete der Volkskunde und gibt auf Grund der bisherigen Erfahrungen Richtlinien für die Aufsammlung des Materials (Einteilung: 1. Charakter der Landschaft, Besiedlung. 2. Körperliche und geistige Eigenschaften der Bevölkerung, Mundart. 3. Materielle Kultur. 4. Soziale Kultur. 5. Geistige Kultur.) Der zweite Teil (S. 95 bis 150) bringt eine sehr eingehende Bibliographie der tschechischen und slovakischen Volkskunde, geordnet nach Sachgruppen, die von jedem Volkskundler freudig begrüßt werden wird und einem dringenden Bedürfnis abhilft. 19 Bildertafeln bringen Dorfpläne, Haustypen mit Grund- und Aufrissen, Verbreitungskarten von Trachtenstücken, Schnittmuster, Trachtenbilder, Pflugtypen, Mörser und Stampfen, Volksbräuche u. ä. Das treffliche Handbuch ist jedem Volkskundler wärmstens zu empfehlen und verdient eine Übersetzung in eine Weltsprache.

E. Schneeweis.

Strobel, Hans: Bauernbrauch im Jahreslauf. Leipzig, Köhler & Amelang (1936). 207 S. Geb. 4,80 RM. — Der Verfasser geht von der Grundanschauung aus, daß bei weitem die meisten der heute noch lebenden bäuerlichen Jahresbräuche mehr oder weniger deutliche Reste altgermanischer Religionsvorstellungen darstellen und den Ablauf des Jahres sinnbildlich wiedergeben. Unter dieser Blickrichtung schildert und deutet er das bäuerliche Jahr, das zugleich seine Entsprechung im Leben des Einzelwesens findet. Soweit die Gebräuche christliche Züge tragen, handelt es sich meist um kirchliche 'Gleichschaltung'. Diese erstreckt sich auch auf die Symbole; so zeigt eine Abbildung einen 'gleichgeschalteten' Erntekranz aus dem Paderborner Land, der unter dem Hahn das Monogramm Christi aufweist; andere werden darin freilich ein schönes Sinnbild der Verschmelzung germanischer und christlicher Art sehen, wie sie etwa J. Grimm in der Vorrede zu seiner Deutschen Mythologie so fromm und schlicht geschildert hat. In der Deutung der Symbole folgt der Verfasser im übrigen vielfach H. Wirth und K. v. Spieß. S. 25 findet sich der Satz, daß 'die bisherige Volkskundewissenschaft, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, das

Urteil im allgemeinen so fällte, daß ein und dieselbe brauchtümliche Handlung 'religiös' genannt wurde, wenn sie der Priester durchführte, 'abergläubisch' aber, wenn sie vom Volk durchgeführt wurde. Mit anderen Worten: man stellte ein Glaubensdogma über die wissenschaftliche Beurteilung und nannte das 'objektiv'. Zu dieser schweren Anklage darf bemerkt werden, daß jene Ausnahmen in der neueren Volkskunde doch wohl fast zur Regel geworden sind. Selbst der Theologe Wuttke wertet nicht nach irgendeinem Dogma, und weder bei ihm noch in Bächtolds Handwörterbuch ist die Bezeichnung 'deutscher Aberglaube' als Spitze gegen das arteigene Brauchtum gemeint, wie Verfasser S. 27 anzunehmen scheint. ('Unsere Wissenschaft krönte ihre bisherige Stellungnahme dazu mit mehreren Büchern über den deutschen Aberglauben!') Herrschte bei den Forschern tatsächlich jene ungerechte Bewertung, so wäre die bekannte Kritik an der Einreihung zahlloser kirchlich-religiöser Vorstellungen und Gebräuche in ein Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens doppelt schwer verständlich. F. B.

Thill, Mathias: Luxemburgische Volkslieder mit Bildern und Weisen herausgegeben. Bilder von Harry Rabinger. Luxemburg, P. Linden 1936. 78 S. (Landschaftliche Volkslieder, hrsg. vom Deutschen Volksliedarchiv, 29. Heft.) — Die 50 hier vereinigten und mit hübschen landschaftlichen Radierungen geschmückten Lieder, in denen nur ab und zu die Mundart sich geltend macht, sind eine willkommene Bereicherung unseres Volksliederschatzes. Neben bekannten Balladen (wie Falsche Liebe, Jüdin, Lachen und Weinen) und Liebesliedern mit durchweg tragischem Ausgange finden wir manches Eigenartige. In Nr. 1 versäumt ein Soldat, der die verwünschte Melusine durch siebenmaligen Kirchenbesuch erlösen soll, die siebente Messe und endet im Lazarett. In Nr. 8 verlockt der Teufel als Vögelein eine Nonne zur Flucht, verwandelt sie in ein Pferd, läßt dieses vom Schmied beschlagen und führt sie in die Hölle. Nr. 30 ist 'der Tod von Basel' (Erk-Böhme 914) auf die böse Schwiegermutter eingestellt. Zu 'Wolf und Gans' (Nr. 41) vgl. Bolte-Polívka, Anm. 2, 207. J. B.

Das tibetanische Totenbuch. Aus der englischen Fassung des Lama Kazi Dawa Samdup, hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, übersetzt von Louise Göpfert-March, mit einem psychologischen Kommentar von C. G. Jung. Zürich, Rascher 1936. — Im Anschluß an das oben angezeigte Buch von David-Neel mag auf das tibetanische Bardo-Thödol hingewiesen werden, das, wie angenommen wird, als schriftliche Aufzeichnung bis ins 8. Jahrhundert zurückgeht, aber in der mündlichen Tradition noch höher hinaufgerückt wird. Es wurde durch den im Titel bereits genannten Lama und Gelehrten ins Englische übertragen. Auf diese Übersetzung einer einzigen Handschrift geht der hier ins Deutsche gebrachte Text zurück, ein Zustand, nicht unähnlich chinesischen und früheren 1001-Nacht-Übersetzungen, die wir auch erst aus dritter Hand erhielten. Der Wert des Buches beruht auf dem Umstande, daß uns zum erstenmal das Denken des tibetanischen Buddhismus über Tod, Nachtod und Wiedergeburt vor Augen geführt wird. Der vorgelegte Text wird dem Verstorbenen ins Ohr gesagt, um ihm noch einmal die Anweisungen bewußt zu machen, die er über sein Verhalten nach dem Augenblick des Sterbens bei Lebzeiten erhielt. Im Augenblick des Sterbens hat er die höchstmögliche Erleuchtung, die er festhalten muß, wenn er nicht in immer trübere Stadien und endlich zur Wiedergeburt absinken will. Daß in diesen Ausführungen auch manches für die Dämonenlehre abfällt, sei noch erwähnt. W. E. Peuckert.

Weber, Clara: Die Heischelieder an Fastnacht im Rheinlande. Wuppertal-Elberfeld, Martini & Grüttefien 1933. Mit 1 Karte. 184 S. (Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde in Einzeldarstellungen, Heft 8.) — Auf Grund der reichen Sammlungen des rheinischen Wörterbuches wird in dieser Arbeit versucht, „die sowohl innerhalb des Rheinlandes sich bewegenden als auch von außen auf das Rheinland einwirkenden Kräfte zu erkennen, die die Fastnachtsheischelieder ihrer geographischen Lage und damit ihrem Dialekte, Wortlaute und ihrer charakteristischen Form nach gebildet haben, um so einen Beitrag zur Erhellung des rheinischen Volkstums und Volkscharakters zu liefern“. Neben der umfassenden, auf fleißigen Vorarbeiten gegründeten Übersicht einzelner Liedertypen und ihrer Melodien dürfte der zweite Teil der Arbeit („Die Heischelieder hinsichtlich ihrer territorialen Grundlage“) besonders wesentlich sein. In Anlehnung an die Forschungen von Aubin, Frings und Müller wird hier der Versuch unternommen, die Verbreitungsgebiete der Liedertypen auf kulturgeographischem Wege zu klären. Eine technisch etwas unbeholfene Karte ver-

anschaulicht die Auswirkungen der Kulturströmungen innerhalb der drei Hauptgebiete (Hunsrück-Saar-Gebiet, Eifel-Mosel-Gebiet und das ripuarisch-fränkische Gebiet). — Auf eine bedauerliche Tatsache sei bei dieser an sich fleißigen Untersuchung hingewiesen, wenn auch dieser Hinweis nur eine Äußerlichkeit treffen mag: Auch diese Arbeit leidet unter jenem unerträglichen Dissertationenstil, der sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr ausgebildet hat. Es stimmt doch bedenklich, wenn man die Unbeherrschtheit und Lässigkeit der stilistischen Gestaltung jener Arbeiten beobachtet, deren saloppe Form auch dem Fachmann eine eingehende Lektüre verleiden kann. Man sollte annehmen, daß die Dissertation einer Germanistin (!), wie die vorliegende, in ihrer formalen Gestaltung etwas mehr leisten müßte, als lediglich das Material des Zettelkastens durch verbindende Sätze oder Stichworte zu einem fortlaufenden Text zu formen. Die Volkskunde beruft sich auf Wilhelm Heinrich Riehl. An seiner Stilkunst könnten die Verfasser mancher volkskundlichen Dissertation noch einiges lernen. W. Hansen.

Wehrhan, Karl: Der Aberglaube im Sport. Breslau, M. & H. Marcus 1936. VIII, 114 S. 3 RM. (Wort und Brauch, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe, 24. Heft.) — Auf Grund der zumeist in der Tages- und Sportpresse verstreuten Zeugnisse gibt der Verfasser eine reichhaltige Zusammenstellung der verschiedenen Formen des in Sportkreisen weitverbreiteten Aberglaubens. Behandelt werden besonders die mannigfaltigen Glücksbringer, bevorzugte oder gemiedene Orte, Tage, Zahlen, Farben und die meist apotropäischen Handlungen, wie Umkreisen, Berühren, Spucken u. a. In den allermeisten Fällen handelt es sich um allgemein verbreitete abergläubische Vorstellungen und Maßnahmen, die für das Sondergebiet des Sportes angewendet werden; eine planmäßige Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes wie auch eine straffere Darstellung vermißt man in dem sonst fleißigen und in unserer sportfreudigen Zeit gewiß in weiten Kreisen willkommenen Buch. F. B.

Wesselski, Albert: Klaret und sein Glossator. Böhmische Volks- und Mönchsmärlein im Mittelalter. Leipzig und Wien, M. Rohrer (1936). 136 S. — Der 1366 verfaßte Exemplarius auctorum des Magisters Claretus de Solencia oder Klaret aus Chlumetz, nach einer Prager Handschrift zum ersten Male von V. Flajšhans im Jahre 1928 herausgegeben, ist ein höchst eigenartiges Werk. Er preßt seine 200 Exempla in je vier Hexameter, von denen das erste Paar den Inhalt, das zweite die Moral enthält. Telegrammstil und absichtliche Dunkelheit, ja Verschrobenheit des Ausdrucks würden das Verständnis und noch viel mehr die Quellenuntersuchung unmöglich machen, wenn nicht wenigstens für die ersten 93 Exempla Glossen eines Kommentators vorlägen, der mit der Schreibweise Klarets und seinen Quellen gut vertraut ist. Nach einer ersten, unzureichenden Untersuchung durch J. Vilikovský widmet sich W. einer gründlichen Analyse des Schriftchens, deren Ergebnisse für die Überlieferungs- und Motivgeschichte dieser Märchen und Sprichwörter und damit für die Volkskunde sehr wertvoll sind. Etwa die Hälfte geht auf den Avian und den Anonymus Neveleti (Gualterus Anglicus) zurück; hierfür, besonders aber für den Rest der Stücke, helfen W. seine enormen Kenntnisse der mittelalterlichen Erzählungsliteratur und daneben ein geradezu detektivischer Spürsinn, der selbst bei den nichtkommentierten Nummern nur selten bei einem non liquet stehenbleiben muß. Bei der Dunkelheit und dem Rätsellatein Klarets kann man in mancher Einzelheit der Übersetzung anderer Meinung sein als W., doch fehlt hier der Raum zu näherer Begründung. Auch für die Fülle der Motivuntersuchungen müssen ein paar Hinweise genügen. S. 66f.: Ergänzungen zu dem Aufsatz von Bolte ZVVk. 16, 90 über Augustin und den Knaben am Meere; die Geschichte ist erst durch Thomas von Cantimpré von Lanfrank († 1089) auf Augustin übertragen worden. S. 79f.: Seelenwägung. S. 91f.: Der muntere Seifensieder. S. 97ff.: Die drei Faulen unter dem Pflaumenbaum; den Birnbaum hat erst M. Beham aus Reimgründen eingeführt. S. 100ff.: Indische Herkunft des von Cosquin (Les contes indiens, 1922, S. 130) behandelten Märleins vom armen und reichen Bruder, vgl. Pauli, Schimpf und Ernst Nr. 327; S. 119f.: Fasanenfang durch rotes Tuch; S. 124: Kuckuck im Aberglauben; überhaupt ist die Zahl der Vogelmärlein sehr groß. Die Nachprüfung wäre wesentlich erleichtert, wenn W. den gesamten Urtext der behandelten Exempla nach der Veröffentlichung von Flajšhans beigegeben hätte; auch dies ist dem Platzmangel zuzuschreiben. F. B.

Will, Wilhelm: Saarländische Sprachgeschichte. Mit einem Vorwort von Adolf Bach. Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei A.-G. 1932. 115 S. 2,50 RM. — Zwischen Rheinprovinz, Pfalz und Elsaß-Lothringen liegt das politisch so lange

umkämpfte Saargebiet, ein Land von rein deutschem Volkstum und Sprache. W. hat, noch ehe die Abstimmung das Gebiet ganz dem Mutterland zurückgab, seine sprachliche Zugehörigkeit zum deutschen Kulturraum eindrücklich geschildert. Es fügt sich organisch der von Th. Frings aufgezeichneten rheinischen Sprachlandschaft ein und ist daher ebensowenig sprachlich eine selbständige Mundarteinheit wie es politisch ein natürliches Gebilde war. Das Buch von W. schildert im einzelnen, in engster Anlehnung an den Sprachatlas des Deutschen Reichs, die Mundartgeschichte der Saargegenden unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit territorialen Geschehens. Die Hunsrückschranke ist die stärkste Sprachscheide des Gebietes und unterstreicht den kulturellen Einschnitt zwischen dem Norden und Süden des Landes, den auch die volkskundlichen Karten (des Rheinischen Wörterbuches, der Saarländischen Volkskunde von Fox und des Atlas der deutschen Volkskunde) zeigen. In ihrer Breitenwirkung entspricht die Hunsrückschranke der territorialen Zersplitterung und ist eher ein Vibrationsraum als eine 'Grenze'. In der bunten Wirrnis dieses Übergangsgebietes setzt sich der kulturelle Wille von Saarbrücken als Residenz durch, die, seitdem die Pfalz im 14. Jahrhundert nach dem Westen durchbricht, unter dem Einfluß pfälzischer Strömungen aus dem Osten steht. Noch bunter als in der Hunsrückscheide zeigt sich, bei einem sprachgeographischen Ausblick, die Gestaltung Lothringens, des westlichen Nachbars, dessen deutschsprachiger Rand deswegen sich so eigenartig entwickelte, weil die kulturellen Kraftzentren seines Territoriums im Französischen liegen und ihm deshalb keine Anregungen zufließen konnten. (Nach der Annexion hat der erhöhte politische Druck diese deutschen Randgebiete im verstärkten Maße zur Anlehnung an die deutschen Nachbargebiete, das Saarland, gezwungen.) Im 19. Jahrhundert werden die Saarmundarten umgebildet im Zuge der Entwicklung von neuen Wirtschaftsräumen, besonders dem Industrieraum der Saar, zu beiden Seiten der alten Hunsrückschranke. An die Stelle der vorherigen pfälzischen Sprachströmungen tritt jetzt umformend die neuhochdeutsche Schriftsprache. Im Gegensatz zum Ruhrindustriegebiet hat die Arbeiterschaft der Saar jedoch nicht die Bindung an den Boden verloren, so daß das Alte dort fester verankert blieb. Die Rolle, die Saarbrücken jetzt für diesen neuen Mundartraum spielt, wurde von E. Kuntze in besonderer Untersuchung dargestellt (1929 und 1932). Wenn W. mit der Prophezeiung schließt, daß die auf dem Sprachatlas erscheinenden Räume in der Saargegend über kurz oder lang völlig verdeckt sein werden, so wird diese Entwicklung durch die Einbeziehung des Saargebietes in das Kräftespiel der zentralen Reichsgewalt nach der Abstimmung einen mächtigen Antrieb erhalten. Diesem von W. gegebenen Ausblick in die Zukunft stimmt man gern zu, denn die klar geordnete, zielsichere und ausgereifte Arbeit überzeugt. A. Bretschneider.

Winkler, Karl: Oberpfälzische Sagen, Legenden, Märchen und Schwänke, aus dem Nachlaß Franz Xaver von Schönwerths gesammelt. Kallmünz, Michael Laßleben, Oberpfalz-Verlag 1935. 459 S. Geb. 6 RM. — Der bayerische Ministerialrat Schönwerth aus Amberg (1809—86) hat nicht bloß 1857—59 ein dreibändiges, von Jacob Grimm hochgeschätztes Heimatwerk 'Sitten und Sagen der Oberpfalz' veröffentlicht, sondern auch dem Historischen Verein der Oberpfalz 30 Bände handschriftliche Nachträge hinterlassen, auf deren Wert schon wiederholt hingewiesen wurde. Aus diesem zumeist von Bauern in der Zeit von 1850—60 eingesandten Material hat jetzt Winkler ein wohlgeordnetes neues Werk zusammengestellt, in das er auch Bruchstücke der 1857 gedruckten Einleitung und einige Sagen herübernahm. Ein kurzes Lebensbild des Verfassers (leider mit falschem Todesjahr; vgl. A. dt. Biographie 32, 321) dient als Einführung. Die erste der drei Abteilungen umfaßt die Sagen, nach F. Rankes Vorbild gruppiert, die zweite die Legenden, unter denen die Wanderungen St. Peters mit dem Herrgott einen besonderen Platz einnehmen; noch reichhaltiger sind die Märchen und Schwänke, die mehr als die Hälfte des Bandes füllen. Die Originalfassung ist durchweg beibehalten, einzelne Stücke (S. 186. 240—248) sind in der Mundart niedergeschrieben; vielfach, aber nicht immer, ist die Heimat des Stückes angegeben. Wenn somit ein ungemein reiches und schönes Heimatbuch entstanden ist, das auf weite Verbreitung rechnen darf, so bleibt für den Forscher, der sich nach einem Register und literarischen Nachweisen umschaut, noch manches zu tun. Und um auch diesen auf die Fülle des hier vereinigten Stoffes hinzuweisen, möchte ich kurz einige der wichtigsten Varianten zu Grimms Märchen verzeichnen.

S. 58 Der Hahnenbalken (Grimm 149). 86 (Gr. 105, 1). 140 Schatz auf der Regensburger Brücke (ZVfVk. 19, 289). 158 (Gr. 110). 160 (Gr. 49). 174 Teufel als Fürsprech (Bolte-Polívka, Anm. 2, 566). 205 (Gr. 180). 210 (Gr. 87). 211 Petrus

zweimal geprügelt (B.-P. 3, 457). 222 (Gr. 82). 240 Die gelöste Schlange (B.-P. 2, 420). 242 (Gr. 27). 245 Der Fuchs zu seinem Schwanz (B.-P. 1, 518[1]). 246 (Gr. 80). 248 (Gr. 5). 256 (Gr. 75). 261 Dankbare Tiere (B.-P. 2, 22). 264 (Gr. 44). 265 (Gr. 92). 269 Hirt erschlägt drei Riesen (B.-P. 3, 113). 268 (Gr. 13). 287 und 403 Die treulose Mutter (B.-P. 1, 551). 291 Rattenfänger von Hameln. 292 und 327 Frau im Räuberhaus. 299 (Gr. 147). 300 Lebensbaum (B.-P. 1, 513). 303 (Gr. 29). 306 (Gr. 96). 309 (Gr. 21). 316 (Gr. 60). 323 (Gr. 111). 338 (Gr. 116). 340 (Gr. 76). 342 (Gr. 68). 345 (Gr. 88). 354 und 380 (Gr. 91). 357 (Gr. 136). 361 (Gr. 15). 365 (Gr. 55). 366 Fortunat (B.-P. 1, 470). 369 (Gr. 24). 382 und 392 (Gr. 60), 388 (Gr. 113). 396 (Gr. 193). 409 (Gr. 118). 436 (Gr. 151). 436 Die Stiefel des Gehängten (Val. Schumann, Nachtbüchlein c. 1). 439 Rebhühner verraten Mord (B.-P. 2, 532). 440 (Gr. 112). 441 (Gr. 192). 443 Zornwette (B.-P. 2, 293). — Aus Schönwerths Papieren schöpfte auch Ferd. Benz, Rauhnacht in der Rockenstube (Leipzig 1925). J. B.

Zender, Matthias: Volkssagen der Westeifel, gesammelt und herausgegeben. Bonn, Röhrscheid 1935. XV, 372 S. Geh. 8,50 RM., geb. 10,50 RM. (Deutsches Volkstum am Rhein, hrsg. von A. Bach, J. Müller, F. Steinbach, Bd. 1). — Beraten von Joseph Müller, dem gründlichen Kenner rheinischen Volkstums, und unterstützt von dem Bonner Institut für geschichtliche Landeskunde, hat Z. aus dem Munde der Bauern gegen 4000 Sagen aufgezeichnet, indem er die Art des ursprünglichen Erzählers, auch mundartliche Ausdrücke betonte. Hier bietet er eine Auswahl von fast 1300 Nummern, geordnet in 9 Abteilungen, von den geschichtlichen bis zu den Hexen- und Gespenstersagen. Obwohl er nur lebendes Sagengut verwendet, fällt doch dessen altertümlicher Charakter im Vergleich mit andern Landschaften deutlich ins Auge. Der Herausgeber hat aber nicht bloß für die Wissenschaft gesammelt, sondern im besonderen ein Volksbuch für den heimatkundlichen Unterricht schaffen wollen und deshalb den Fundort jeder Erzählung genau angegeben und ein sorgfältiges Ortsverzeichnis angehängt. Das Buch bildet ein wertvolles Seitenstück zu Zs. oben 6, 312 besprochenen Märchen und Schwänken der Westeifel. Da hier wie dort nirgends auf Parallelen hingewiesen wird, notiere ich ein paar verbreitete Motive: Nr. 37 Tannhäuser. 38—60 Tempelherrn. 24 Marienstatue wirft dem Spielmann ihren goldenen Schuh zu (Bolte-Polívka 3, 242). 103 Verurteilter beißt seinem Vater das Ohr ab (Pauli, Schimpf c. 19). 245 Schatz auf der Brücke (ZVfVk. 19, 289). 298 Alter Schlüssel oder neuer (B.-P. 2, 59). 348 Gold im Stock (ZVfVk. 33, 78). 614 Hängensspielen (R. Köhler 1, 210. 585). 626 Teufel füllt einen Stiefel mit Gold (B.-P. 3, 421). 775 Schrätel und Wasserbär (ZVfVk. 33, 33). 8 Karl der Große in Berlin, ebenso Rictius Varus (Nr. 546). J. B.

Nachrufe.

Eduard Hoffmann-Krayer †

(Mit einem Bildnis)

Am 28. November 1936 verstarb in Basel im fast vollendeten 72. Lebensjahr Professor Dr. Eduard Hoffmann-Krayer. Am 5. Dezember 1864 als Sohn einer alten und angesehenen Baseler Familie geboren, hat er einen großen Teil seines Lebens in seiner Vaterstadt verbracht. Nach Abschluß seiner auf den Universitäten Basel, Freiburg, Leipzig und Berlin betriebenen Studien promovierte er 1890 in Basel mit einer Dissertation über den mundartlichen Vokalismus von Basel-Stadt und habilitierte sich ein Jahr darauf in Zürich mit einer Abhandlung 'Stärke, Höhe, Länge. Ein Beitrag zur Physiologie der Accentuation'. Im Jahr 1900 erhielt er ein Extraordinariat an der Universität seiner Vaterstadt und wurde 1909 daselbst Ordinarius für deutsche Sprache und Literatur.

Neben philologischen, besonders der Sprachwissenschaft und Stilistik geltenden Studien — eine 'Geschichte des deutschen Stils in Einzelbildern' erschien 1925 —,




STADTBIBLIOTHEK
ELBING

beschäftigte ihn schon früh die Volkskunde, zu der ihn u. a. die Mitarbeit am Schweizerischen Idiotikon führte, für das er die mit -nacht zusammengesetzten Stichworte, wie Weihnacht, Fastnacht u. a., übernommen hatte. Um für sein an volkstümlichen Überlieferungen so reiches Heimatland einen Mittelpunkt der Sammlung und Forschung zu schaffen, gründete er zusammen mit E. A. Stückelberg im Jahr 1896 die 'Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde' mit ihrem Organ 'Schweizerisches Archiv für Volkskunde', neben das 1911 als Korrespondenzblatt die 'Schweizer Volkskunde' trat. Als Herausgeber dieser Zeitschriften, in denen er zahlreiche Arbeiten erscheinen ließ, und der 'Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde', die es bisher auf 23 Bände gebracht haben, sowie als langjähriger Vorsitzender der von ihm gegründeten Gesellschaft darf Hoffmann-Krayer als der eigentliche Schöpfer und der Hauptvertreter der wissenschaftlichen schweizerischen Volkskunde gelten; sein der schweizerischen Lehrerschaft gewidmetes Buch 'Feste und Bräuche des Schweizervolkes' (Zürich 1913) ist das Muster eines Handbuchs für landschaftliche Volkskunde. Die von ihm im Jahre 1904 begründete 'Abteilung Europa des Museums für Völkerkunde in Basel', die er bis zum Jahr 1936 leitete, vereinigt in vorbildlicher Aufstellung und Fülle Gegenstände der Volkskunst, Arbeitsgerät usw., die er größtenteils durch eigene oder fremde Stiftungen zusammenbrachte, meist aus der Schweiz und anderen Alpenländern, doch auch aus dem übrigen Europa. Über seine musealen Leitgedanken schrieb er im 2. Jahrgang des 'Jahrbuchs für historische Volkskunde' einen bedeutsamen Aufsatz 'Über Museen für vergleichende Volkskunde'.

In der Geschichte der Volkskunde des gesamten deutschen Kulturgebietes steht sein Name unter den besten. Wie die Anfänge seiner Bemühungen für die Organisation der schweizerischen Volkskunde in engem Zusammenhang mit dem Werk Karl Weinholds standen, so beteiligte er sich aktiv an der um die Jahrhundertwende zum ersten Male lebhaft werdenden Auseinandersetzung über Wesen und Grenzen der Volkskunde. Seine 1902 erschienene Schrift 'Die Volkskunde als Wissenschaft' rief ein bewegtes Für und Wider hervor, und wenn auch die Schärfe seiner mit Adolf Strack geführten Diskussion heute verklungen ist, so ist doch das von ihm geprägte Schlagwort vom 'vulgus in populo' als dem eigentlichen Gegenstand der Forschung auch jetzt noch der Ausgangs- und Streitpunkt zahlreicher grundsätzlicher Erörterungen. Mit diesem theoretischen Interesse verband sich in Hoffmann-Krayer ein durchaus praktischer Zug, vor allem der Wunsch, der volkskundlichen Forschung zuverlässige Arbeitsgrundlagen zu liefern, ein Ziel, das selbstverständlich nur durch Zusammenarbeit der Fachleute des gesamten deutschen Kulturgebiets durchführbar war. Die wertvollste Frucht solcher Arbeitsgemeinschaft ist die von ihm in den Jahren 1919 bis 1930 geleistete Herausgabe der Volkskundlichen Bibliographie (die Veröffentlichungen von 1917—1924 umfassend), ein unter schwierigen äußeren Verhältnissen und mit unermüdlicher Arbeitskraft und entsagender Treue durchgeführtes Werk, über dessen Unentbehrlichkeit kein Wort zu verlieren ist. Auch an der Schaffung des 'Handwörterbuchs des deutschen Aberglaubens' war Hoffmann-Krayer, wie auch im Titel hervorgehoben wird, an erster Stelle beteiligt, und es ist zu bedauern, daß er den Abschluß dieses von ihm stets geförderten und durch viele Beiträge (vgl. besonders den Artikel 'Aberglaube') bereicherten Werkes nicht mehr hat erleben dürfen. In der Organisation anderer großer volkskundlicher Unternehmungen war er der gegebene Vertreter der befreundeten Schweiz; so gehörte er dem Ausschuß des Atlas der deutschen Volkskunde und der Deutschen Volkskunstkommission sowie dem geschäftsführenden Ausschuß des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde an, mit dessen Vorsitzenden, John Meier, ihn eine langjährige Freundschaft verband. Von den jüngeren Schweizer Volkskundlern waren es vor allem seine Schüler H. Bächtold-Stäubli, der Herausgeber des HDA, und P. Geiger, sein Nachfolger in der Herausgabe der Bibliographie, die ihm freundschaftlich nahe standen und ihm, besonders in den letzten Jahren, die Last der Geschäfte tragen halfen. Mit der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde bleibt er über den Tod hinaus eng verbunden, da er ihr seine gesamte, sehr umfangreiche Bibliothek und seine riesigen handschriftlichen Materialsammlungen vermacht hat. Durch die Vereinigung mit

den eigenen Beständen der Gesellschaft wird so eine volkskundliche Fachbücherei geschaffen, wie sie in Europa wohl sonst kaum anzutreffen ist.

So ist der Name Hoffmann-Krayers mit der Erforschung seines heimatlichen und des gesamtdeutschen Volkstums unauslöschlich verbunden. Es trauern um ihn nicht allein seine schweizerischen Landsleute, seine nächsten Freunde und Mitarbeiter und jeder, der dem vornehmen und liebenswürdigen Menschen persönlich näher treten durfte, sondern die ganze deutsche Volkskunde wird ihn schmerzlich vermissen und seiner stets in Dankbarkeit und Verehrung gedenken.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

Julius Teutsch †

Das Lebenswerk des sächsischen Heimatforschers und Museumsdirektors Julius Teutsch aus Kronstadt in Siebenbürgen hat im April d. J. durch den Tod seinen jähen Abschluß gefunden. Julius Teutsch war der echt deutsche Typ des Sammlers und Forschers, der seiner Liebhaberei mit einer beispiellosen Selbstverständlichkeit und nie erlahmenden Begeisterungsfähigkeit jeden freien Augenblick, seine beste Lebenskraft und ein ansehnliches Vermögen opferte.

Als Wissenschaftler Autodidakt — Teutsch war von Haus aus Apotheker und übernahm später die Likörfabrik seiner Mutter —, hat er trotzdem auf dem Gebiete siebenbürgischer Vorgeschichte Hervorragendes geleistet und wurde infolgedessen in Fachkreisen hochgeschätzt. Besonders die Anthropologische Gesellschaft in Wien erkannte bald seine Bedeutung und stellte ihm ihr Organ für seine grundlegenden Veröffentlichungen zur Verfügung. Ebenso standen Teutsch die „Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften", Wien, und die „Zeitschrift für Ethnologie", Berlin, zur Verfügung.

Neben seinen vorgeschichtlichen Forschungen widmete sich Teutsch aber auch volkskundlichen Studien, und er bezeugte hierbei stets den Sinn des großzügigen Forschers, der sich bei aller Liebe zum eigenen Volke auch in die Kulturäußerungen anderer Völker mit einfühlendem Verständnis und objektivem Forschersinn vertieft. Davon zeugt neben seinen volkskundlichen Sammlungen, die eine Fülle von Gegenständen großen wissenschaftlichen Wertes enthalten, auch eine Reihe von wertvollen Artikeln. So schrieb er u. a. über das „Junifest" der Kronstädter Rumänen, über den „Boritzatanz" der Tschangomadjaren, über die Löffel- und Wanderzigeuner.

Teutsch war aber nicht nur Forscher, sondern, wie schon angedeutet, auch ein leidenschaftlicher Sammler und wußte als solcher die auf den verschiedensten Gebieten der Heimatforschung Arbeitenden in der „Vereinigung Kronstädter Sammler" zusammenzuschließen. Dadurch gelang es ihm, die Kräfte zu konzentrieren und die Voraussetzung zur Gründung eines Heimatmuseums zu schaffen. Auf diese Weise entstand aus den bescheidensten Anfängen das heute so reichhaltige „Burzenländer Sächsische Museum", das Teutsch 28 Jahre lang ohne jedes Entgelt, einfach aus Liebe zur Sache, geleitet und allen Schwierigkeiten zum Trotz infolge seiner Zielsicherheit und werbenden Kraft auf seine jetzige Höhe gebracht hat.

So steht Teutsch da als das Vorbild des sich aufopfernden, selbstlosen Mannes der Wissenschaft, schlicht, klug und aufrecht. Das Erbe, das er hinterlassen, richtig zu verwalten, es nach Kräften zu mehren und dem Museum immer neue Freunde und arbeitswillige Helfer zu werben, wird die Aufgabe der nachfolgenden Geschlechter sein. Teutsch selbst aber gebührt der bleibende Dank seines Volkes.

Braşov-Kronstadt Luise Netoliczka.

Schicksalsbaum und Lebensbaum im deutschen Glauben und Brauch.

Hans Naumann zum fünfzigsten Geburtstag.

Von Otto Lauffer.

Der volkstümliche Begriff der Schicksalsbäume und der Lebensbäume gehört in den großen Kreis der Vorstellungen, nach denen es dem Menschen möglich ist, das eigene Schicksal abzulesen aus mancherlei Erscheinungen in der Umgebung, die in solchem Falle als irgendwie bedeutungsvoll angesehen werden. Mitbestimmend war dabei andererseits die Meinung von der großen Einheit in der Natur, in der das Werden, Wachsen und Vergehen alles Lebendigen, der Menschen wie der Tiere und der Pflanzen, nach gleichen Gesetzen sich vollzieht. Der „Schicksalsbaum" ist durch bestimmte, noch näher zu besprechende Bindungen zu der Entwicklung eines einzelnen Menschen in Beziehung gesetzt. Sein Leben verläuft in den gleichen Bahnen wie das des Menschen. Dadurch wird der Schicksalsbaum zugleich zum Orakelbaum.

Ein paar Beispiele sollen zeigen, was hier gemeint ist. Zuerst nehmen wir ein solches aus älterer Zeit, das für uns nicht nur als Tatsachenbericht, sondern ebenso auch als Zeugnis aus vergangenen Tagen von Bedeutung ist. Der Straßburger Münsterprediger Geiler von Kaisersberg hat im Jahre 1508 in einer Predigtreihe über die Ameise eine Geschichte erzählt, auf die auch W. Mannhardt schon hingewiesen hat: Als Molber, ein Schuhmacher zu Basel, ein neues Haus bezog, wählte jedes seiner drei Kinder sich im Garten einen Baum. Die Bäume der beiden Mädchen Katharina und Adelheid brachten, „als der Glentz (Lenz) hereinstach", weiße Blüten hervor, die deuteten auf ihren künftigen Beruf als Nonnen. Der des Bruders Johannes trug eine rote Rose. Er ward Predigermönch in Prag und fand als Märtyrer durch die Hussiten seinen Tod[1]).

Inhaltlich noch eingehender und für den ganzen Vorstellungskreis noch umfassender ist die Geschichte einer Linde, die in unserer Zeit aus deutsch-wendischen Kreisen berichtet wird.

„Mal waren Eheleute, die kriegten ein Söhnlein. Und desselbigen Morgens, wie es geboren war, fand der Vater unterm Bett ein Lindenpflänzchen aufgegangen. Das nahm er behutsam heraus und pflanzte es mitten auf dem Hofe wieder ein. Und die Linde (wendisch 'lipa') wuchs mit dem jungen Sohn um die Wette. Und wie er nun

---

[1]) W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1 (1904), 49f.

in das Alter kam, daß er heiraten konnte, da blühte die Linde im Jahre vorher zum erstenmal. Und jedesmal, wenn eine Kindtaufe im Hause war, blühte sie das Jahr vorher. Wie jedoch die Leute keine Kinder mehr bekamen, blühte auch die Linde nicht mehr. — Im Dorf aber waren niederträchtige Buben, die wurden alles dessen gewahr und wollten eines Nachts die Linde wegschneiden, schnitten auch den Stamm etwas an, aber der große Hofhund verjagte sie dabei. Und von selbiger Stunde erkrankte der junge Wirt und war so lange krank, bis der Stamm der Linde wieder zuheilte. Nach langen Jahren nun, als der Mann graue Haare kriegte, kriegte auch die Linde trockene Äste. Und im letzten Lebensjahr des Mannes war nur ein Ast noch grün von der Linde, und wie er gestorben war, vertrocknete sie gänzlich. Und von der Linde hat der Hof nachher seinen Namen Lipoj bekommen, und später vom Hof das ganze Dorf Leipe, Lipoj, bei Hoyerswerda[1])".

Von der Geburt bis zum Tode begleitet die Entwicklung des Baumes das Leben des zugehörigen Menschen, und in diesem Sinne wird der Baum als „Schicksalsbaum" oder auch als „Lebensbaum" des betreffenden Menschen bezeichnet[2]). Die Beziehungen, die dabei zwischen dem Baume und dem Menschen bestehen, sind die der Lebensgemeinschaft im Sinne einer Art von Doppelgängertum. Wie die Bäume bei Ernst Moritz Arndt gelegentlich als „die geistigen Gesellen der Menschen auf Erden" erscheinen[3]), so sind die Schicksalsbäume auf dem Wege einer „mystischen Partizipation" die leiblichen Gesellen. L. Mackensen hat die Meinung ausgesprochen, der Lebensbaum eines Menschen sei Träger derselben Lebenskraft, derselben „Seele"[4]). Sehr viel weiter noch ist A. Treichel gegangen, indem er behauptet, die Vorstellung von dem Schicksals- oder Lebensbaume beruhe auf dem Glauben, „daß der ideale Doppelgänger der Menschenseele, der Genius tutelaris der einzelnen Persönlichkeit oder ganzer Geschlechter, in einer Pflanze oder einem Baume Wohnung haben soll". Treichel sagt: „Es erwuchs aus dem Glauben der beseelten Pflanze die Vorstellung, daß sie die zeitweilige Hülle einer Menschenseele sei[5])." Man sieht aber deutlich, daß eine solche Erklärung sich von den volkstümlichen Tatbeständen, die es ausdrücklich mit der Leiblichkeit von Mensch und Baum zu tun haben, weit entfernt. Für uns liegt kein Grund vor, über die einfache Feststellung des zwischen Mensch und Schicksalsbaum bestehenden Sympathieverbandes hinauszugehen, und die Erklärung hierfür suchen wir in dem innigen Zusammengehörigkeitsgefühl, das aus dem Leben in der Natur von selbst erwachsen mußte[6]).

Es ist allgemein bekannt, daß die Sitte, bei der Geburt des Kindes einen Baum zu pflanzen, weit verbreitet und schon in der antiken Welt

---

[1]) W. v. Schulenburg, Wendisches Volkstum (1934), S. 66.

[2]) Vgl. z. B. Sartori bei J. Meier, Deutsche Volkskunde S. 67.

[3]) K. Heckscher, Volkskunde d. german. Kulturkreises S. 80.

[4]) L. Mackensen, Baumseele. ZfDkde. 38 (1924), 1ff. Diesem Aufsatz verdanke ich manche Nachweise.

[5]) Nach Schell, ZrwVkde. 1, 65.

[6]) Allgemeines Schrifttum: R. Andree, Ethnographische Parallelen 1 (1878), 31ff.; 2 (1889), 21ff.; HDA. 1, 956; HDM 1, 197ff. — Der inhaltreiche Aufsatz von A. Bastian, Der Baum in vergleichender Ethnologie (Zs. f. Völkerpsychol. u. Sprachwiss. 5 (1868), 287—316) ergibt für unseren Zusammenhang nichts.

geübt ist[1]). Man spricht in solchem Falle geradezu von dem „Geburtsbaum[2])", und wir bemerken hierbei zunächst grundsätzlich, daß diese „Geburtsbäume" etwas völlig anderes sind als die „Kinderbäume", von denen die Kinderherkunft abgeleitet wird, und über die ich in der Festschrift für Otto Lehmann näher gehandelt habe[3]).

Zeitlich scheinen für den deutschen Bereich, nach der schon erwähnten Erzählung Geilers von Kaisersberg, die Nachrichten erst im 18. Jahrhundert einzusetzen. In seinen „Denkwürdigen Kuriositäten" schreibt Joh. Christ. Männling im Jahre 1713 (S. 186): „Viele pflanzen an dem Tage, wann ein Kind gebohren, einen Baum, woraus sie des Kindes Gedeihen und Wachsen wollen erkennen", und schon er gibt dazu den vergleichenden Hinweis aus der antiken Kulturgeschichte: „Da Virgilius Maro geboren worden, haben seine Eltern eine Pappel gepflanzt, die alle Bäume überwuchs, woraus sie geschlossen, ihr Sohn werde groß werden[4])". Als Goethe am 28. August 1749 zu Frankfurt a. Main geboren war, da pflanzte am gleichen Tage der Großvater einen Birnbaum in seinem Garten vor dem Bockenheimer Tore. Allerdings kann man bei solchen Nachrichten, worauf schon Rich. Andree aufmerksam gemacht hat, gelegentlich im Zweifel sein, ob es sich wirklich eindeutig um Schicksalsbäume handelt, oder ob nicht hier und da auch an das Pflanzen von „Erbbäumen" bei der Geburt eines Kindes gedacht werden muß, wodurch für kommende Geschlechter ein gleichmäßiges Nachwachsen des Baumbestandes gesichert werden sollte. Es muß aber jeder Zweifel schwinden, wenn man damit etwa eine von demselben Rich. Andree nachgewiesene Stelle vergleicht, die sich in Hebels Schatzkästlein findet:

„Wenn ich mir einmal so viel erworben habe, daß ich mir mein eigenes Gütlein kaufen und meiner Frau Schwiegermutter ihre Tochter heiraten kann, und der liebe Gott bescheert mir Nachwuchs, so setze ich jedem meiner Kinder ein eigenes Bäumlein, und das Bäumlein muß heißen wie das Kind, Ludwig, Johannes, Henriette, und ist sein erstes eigenes Kapital und Vermögen, und ich sehe zu, wie sie mit einander wachsen und gedeihen und immer schöner werden[5])."

Diese selbe Gleichsetzung zwischen dem Leben des Baumes und dem Leben des Kindes, die dazu führt, daß der Baum den Namen des Kindes trägt, ist auch neuerdings noch aus der Steiermark bezeugt[6]).

Nach dem Zeugnis von Rochholz ist der Geburtsbaum im Aargau in der Regel ein Obstbaum, und zwar unterscheidet man dabei insofern nach den Geschlechtern, als rein äußerlich „der" Apfel einem Knaben und „die" Birne einem Mädchen zugewiesen wurde, eine Unterscheidung, die

---

[1]) H. Ploß, Das Kind[3] 1 (1911), 62f.; O. Gruppe, Griech. Mythol. 2, 880f

[2]) E. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche d. Schweizervolkes (1913) S. 20.

[3]) O. Lauffer, Kinderherkunft aus Bäumen. In: Beiträge zur Deutschen Volkskunde für Otto Lehmann, 1935. S. 13—26 = ZfVk 6, 93—106.

[4]) Vgl. K. Heckscher a. a. O. S. 334, dazu den leider ziemlich kraus durcheinander geworfenen Abschnitt „Geburtsbaum" bei E. L. Rochholz, Alemann. Kinderlied u. Kinderspiel aus der Schweiz (1857) S. 284ff.

[5]) Nach R. Andree, Ethnograph. Parallelen, N. F. (1889) S. 21.

[6]) H. Marzell, Heimische Pflanzenwelt S. 38.

sich ebenso in der Steiermark in Alt-Aussee findet, wo das Ausschütten des ersten Badewassers je nachdem unter einem Apfel- oder unter einem Birnbaum erfolgt[1]).

Von den Lausitzer Wenden hat schon im Jahre 1782 Hortzschansky berichtet:

„Den Badewisch, worauf das Kind beim Baden gelegen, stecken einige auf den Zaun, andere auf einen Kirsch- oder Pflaumenbaum, gewöhnlich aber auf den ersteren, und zwar bei einem Knaben so hoch als möglich, damit er mit der Zeit zu hohen Ehren gelange, die Mädchen aber eine schöne Farbe und gute Stimme zum Singen bekommen. An anderen Orten steckt man den Badewisch im Walde, und zwar an einem Wege, wo drei Grenzen zusammenstoßen, welches wider die fallende Sucht helfen soll. Ja, wenn das Kind krank wird, vergißt die Mutter nicht, oft zu dem Badewisch zu laufen und nachzusehen, ob der Ast, woran er befestigt ist, verdorret oder noch grün sei. Ist letzteres der Fall, so hat sie alle Hoffnung des Lebens."

Hierzu hat in allerneuster Zeit Edm. Schneeweis in den wendischen Ortschaften Lohsa und Schleife den Volksbrauch festgestellt, nach dem durch sechs Wochen hindurch, also vor der Aussegnung, solange Mutter und Kind als unrein gelten, das Badewasser stets, und zwar nach Sonnenuntergang, unter denselben Obstbaum geschüttet, nach der Aussegnung aber auch der dem Kinde beim Baden untergelegte Strohwisch, den man nach jedem Bade ins Fenster legt, an denselben Baum gehängt wird. „Dieser Baum" — sagt Schneeweis — „bekommt den Namen des Kindes, und man glaubt, daß das Kind so gedeihen werde wie der Baum. Auch vom Baume erhofft man reiche Früchte[2])." Badewasser und Badewisch bilden hier das magische Bindemittel zwischen Mensch und Baum. In anderen Gegenden ist es statt dessen die Nachgeburt, die diesem Zwecke dient. In Pommern wird sie an die Wurzeln eines jungen Obstbaumes gegraben, damit das Neugeborene ebenso rasch wie der Baum wachse[3]).

Wir wollen an dieser Stelle gleich einschalten, daß diese letztbesprochenen Arten bezeichnenderweise wie für die Menschen so auch für die Haustiere gelten. In Nochten in der Lausitz hat man früher das Kalb — beim Abgewöhnen — nach dem Anbinden mit einem Handtuch abgewischt und dieses dann an einen Baum gehängt, damit das Kalb so gedeihe wie der Baum[4]). In der Provinz Hannover hängt man die Nachgeburt des Pferdes in einen Baum, meist eine Eiche, sonst in Obstbäume. „Man bringt sie in den höchsten Wipfel, denn je höher, je größer wird das Pferd[5])."

Kehren wir zum Menschen zurück, so gibt es in Deutschland nicht nur bei der Geburt, sondern auch sonst noch Gelegenheiten, bei denen das Schicksal eines Baumes an das eines Menschen gebunden wird. Bei der Hochzeit pflanzt in thüringischen Orten das Brautpaar zwei junge Bäumchen, an die sich der Glaube knüpft, das Eingehen des einen oder des andern

---

[1]) Rochholz a. a. O. S. 284, 286. Danach Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1 (1904), 50; Marzell a. a. O. S. 38; HDA. 1, 512.

[2]) Edm. Schneeweis, Feste u. Volksbräuche d. Lausitzer Wenden (1931) S. 4f.

[3]) A. Jahn, Hexenwahn u. Zauberei in Pommern S. 166 (nach Mackensen).

[4]) Schneeweis a. a. O. S. 222.

[5]) K. Heckscher, Volksk. d. Prov. Hannover 1 (1930), 102.

bedeute das baldige Sterben des einen oder des andern von den Eheleuten[1]). Ebenso pflanzte bei Muskau ein jedes Brautpaar am Morgen des Hochzeitstages zwei Eichen, aus deren weiterem Gedeihen dann auf das Schicksal der Menschen geschlossen wurde[2]). Es mag sein, daß hiermit auch die für den niederdeutschen Bereich bezeugte Sitte gleichzustellen ist, nach der im „Brautwinkel" oder auf der „Brautkoppel" und „Brûtlochskoppel" ehedem durch die Brautpaare zwei Bäume gepflanzt wurden[3]). In anderen Fällen freilich handelte es sich deutlich um jene Art von Erbbäumen, denen wir auch im Zusammenhange mit der Geburt des Menschen schon gelegentlich begegnet sind. So waren in Thüringen am Anfange des 18. Jahrhunderts durch Windbrüche und durch Dürre große Schäden sowohl in den Waldungen wie auch in den Obstkulturen eingetreten. Infolgedessen bestimmte eine landesherrliche Verfügung vom Jahre 1726, daß diejenigen, die durch Erbschaft, Kauf oder sonstwie in Besitz von Grundstücken auf dem Lande kamen, für jeden Garten vier Obstbäume setzen sollten. Handelte es sich um ein Gut von ungefähr 25 Scheffel Aussaat, mußten 8 und bei einem Gut von 50 Scheffeln und darüber 16 Bäume gepflanzt werden. Im Jahre 1764 wurde diese Verordnung infolge der Schädigungen des Siebenjährigen Krieges noch einmal erneuert, dann aber haben sich diese „Heiratsbäume" in der Volkssitte sehr fest eingebürgert. In einigen Gegenden war es so, daß sie der jungen Bäuerin als Mitgift gegeben wurden, wiederum schenkten die Jungbauern ihrem in die Ehe eingegangenen Kameraden vom Pflug die jungen Bäume. Man vergaß nicht, auf die Zahl der Kinder anzuspielen — „und wie die Bäume gehegt würden, wüchsen die Kinder einst heran[4])". Man sieht in diesem Falle sehr deutlich, daß der zuletzt genannte Parallelismus zum Leben der künftigen Kinder erst nachträglich entstanden ist. Mit dem Begriffe des Schicksalsbaumes haben die „Heiratsbäume" ursprünglich ebensowenig zu tun wie die „Maienbäume" oder das Paar Tannen, die vielfach vor das Hochzeitshaus gestellt werden[5]). Das Pflanzen von Schicksalsbäumen beim Bezuge eines neuen Hauses, von dem Geiler von Kaisersberg sprach, haben wir schon erwähnt. Eine sehr merkwürdige Bindung zwischen Mensch und Baum begegnet uns aber schließlich noch da, wo wir sehen, daß ein Baum für die Frau, die ihn als Alp oder als Mahr drücken muß, zum Sympathiebaum wird. In Schlesien kennen wir eine solche Geschichte von einer Weide. Die „ging ein, und gleichzeitig schwand auch die Gesundheit der Frau dahin, und wie der Mann die ganz verdorrte Weide abhacken konnte, da mußte er seine Frau zu Grabe tragen"[6]). Daß umgekehrt auch das Leben des Baumes an das des Menschen gebunden

---

[1]) P. Sartori, Sitte u. Brauch 1, 67 (nach Reinsberg-Düringsfeld S. 161).

[2]) K. Haupt, Sagenbuch S. 386f.; G. Liebusch, Sagen aus Muskau (1860) S. 9f.

[3]) O. Hahne bei Görges-Spehr-Fuhse, Vaterländische Geschichten u. Denkwürdigkeiten 3 (1929), 413.

[4]) O. Cimutta, Thüringer „Heiratsbäume". In: Saalefische. Heimat-Beilage zum Saalfelder Kreisblatt, 3. Aug. 1934.

[5]) Hierzu vgl. P. Sartori, SB. 1, 67; OdZfVk. 1, 149f.

[6]) Kühnau, Schlesische Sagen 3, 138. Dort S. 139—145 weitere Beispiele.

ist, daß man bei einem Todesfalle den Bäumen, die der Verstorbene gepflanzt hat, die Trauerbotschaft überbringen muß, wenn sie nicht eingehen sollen[1]), daß nach dem Glauben z. B. des bergischen Volkes der Baum, an dem sich jemand erhängte, ebenfalls verdorren muß[2]), soll hier nur kurz in Erinnerung gebracht werden. Von dem heiligen Baume bei Nauders, über den J. V. Zingerle näher berichtet hat, herrschte der Glaube, der Baum blute, wenn man darein hacke, und der Hieb gehe in den Baum und in den Leib des Frevlers zugleich, der Hieb dringe in beide gleich weit ein, und „Baum- und Leibwunde bluten gleich stark", ja die Wunde am Leibe heile nicht früher, als der Hieb am Baume vernarbe[3]). Es ist ein ähnlicher Gedanke, wie wenn Konr. Ferd. Meyer in dem Gedichte „Der verwundete Baum" die eigene Wunde, und zwar in diesem Falle die der Seele, in Vergleich stellt zu der Wunde des Baumes:

„Indem ich deine sich erfrischen fühle,
Ist mir, als ob sich meine Wunde kühle!"

Ganz umschrieben ist der Begriff des Schicksalsbaumes aber immer erst dann, wenn man zugleich feststellt, daß er nicht nur in Verbindung mit einzelnen Menschen, sondern auch mit größeren Gruppen, mit Familien und selbst mit Städten und ihren Bürgerschaften auftritt. Dabei bedarf die Frage des Familienschicksalsbaumes allerdings noch näherer Klärung. Die antike Kultur soll ihn gekannt haben[4]). In Deutschland ist er nicht bezeugt. Wenn aber Eugen Mogk den skandinavischen „Schutzbaum", in dem der Schutzgeist des Hauses wohnt, dem „Schicksalsbaum" gleichsetzt, so halte ich das nicht ohne weiteres für zulässig[5]). Dagegen können wir uns mit größerer Zuversicht über die Vorstellung der Schicksalsbäume von Städten äußern. „Die Stadt Zürich" — sagt E. L. Rochholz — „schien ehemals ihren Bestand an das Leben jener Lindenbäume geknüpft zu haben, die von jeher auf der dortigen Pfalz an der Limmat, jetzt Lindenhof genannt, stehen. Als man dieselben 1571 eines Neubaues wegen von ihrem Standorte um einige 30 Schuh weiter entfernt verpflanzen mußte und sie so an Stricken, Ketten und Stützbalken vorwärts bewegte, setzte man, um die Arbeiter zur äußersten Behutsamkeit anzueifern, drei Knaben zugleich in die Wipfel der wegwandernden Bäume." „Adhuc virent vigentque ambae tiliae hoc ipso anno 1679, quo haec scribo", setzt Wagner, hist. natur. helvet. p. 269 dieser Erzählung bei[6]). In Norddeutschland ist es in der Stadtsage von Lübeck ein Rosenstrauch, der als Schicksalsbaum erscheint. Aus der Zeit um 1200 wird uns dort der Glaube bezeugt, die

---

[1]) Am Urquell 1, 10; Frischbier, Hexenspruch (1870) S. 132.

[2]) O. Schell, ZrwVk. 1, 63. — Man vergleiche hiermit die Sagen von kostbaren Uhrwerken, die beim Tode des Meisters still stehen (z. B. Deecke, Lübische Geschichten [1852] S. 276).

[3]) J. V. Zingerle, ZdMyth. 4 (1859), 35.

[4]) C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen (1856) S. 170f.

[5]) Hoops, Reallex. 1, 183. Dazu: W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1 (1904), 51f.; Am Urquell 5, 89; ZVVk. 8, 141.

[6]) Alemann. Kinderlied (1857) S. 287.

Stadt werde so lange frei bleiben, als der Rosenbaum an der Marienkirche grüne und blühe[1]). Man kann glauben, daß nach dieser Richtung eine Durchsicht der örtlichen Sagensammlungen auch sonst noch Belege zutage fördern würde. So entspricht es denn auch durchaus dem volkstümlichen Empfinden, wenn der schon einmal genannte Konrad Ferd. Meyer in dem Gedicht „Die Schlacht der Bäume“ die Arve und die Rebe als Sympathiebäume der Völker auftreten läßt, und wenn er ihren Kampf in Vergleich stellt mit dem Kampfe zwischen deutschem und welschem Volkstum:

„Arvbaum ist der deutschen Bande
Bannerherr, der düsterkühne,
Üppig Volk der Sonnenlande,
Rebe führt's, die sonniggrüne.“

„Ohne Schild- und Schwertgeklirre,
Ohne der Drommete Schmettern
Kämpfen in der Felsenirre
Hier die Nadeln mit den Blättern.“

Im übrigen sieht man an diesen Beispielen, worauf wir auch sonst noch hätten hinweisen müssen, daß es nicht immer nur Bäume sein müssen, die als Sympathiepflanzen gelten. Im südlichen Deutschland wird das erste Badewasser des Neugeborenen an manchen Stellen unter einen Rosenstrauch geschüttet, und man meint, daß das Kind dann recht schöne rote Backen bekomme[2]). In Mecklenburg wird das Taufwasser über einen Rosenstrauch gegossen, „dem Kinde zur Gesundheit“[3]). In Schlesien wird das erste Badewasser entweder unter einen jungen Obstbaum, der dadurch zum Schicksalsbaum wird, oder unter einen Rosenstrauch gegossen. In Schweidnitz gießt man es auf grünen Rasen, damit das Kind gedeiht[4]). In der Gegend von Posen pflegen die jungen Mädchen Myrtenbäumchen zu pflanzen, um aus deren Gedeihen auf ihr Leben zu schließen[5]). So stecken in Niederösterreich bei der Hochzeit die Gäste den erhaltenen Rosmarinzweig in die Erde, wo er sich meist bald einwurzelt. „Gedeiht er gut, so ist dies ein günstiges Zeichen für die Neuvermählten[6]).“ Es sind dieselben Gedankengänge, wie sie uns in den Grimmschen Märchen (Nr. 85) begegnen. Da sagen die „Goldkinder“ beim Abschied zu ihrem Vater: „Die zwei goldenen Lilien bleiben hier, daran könnt Ihr sehen, wie's uns geht: sind sie frisch, so sind wir gesund; sind sie welk, so sind wir krank; fallen sie um, so sind wir tot.“ Tatsächlich werden die Lilien dann zu Schicksalsgenossen der Märchenhelden.

Der Südslawe kennt den Schicksalsbaum überhaupt nicht, wohl aber die Lebensblume. „Jedem Hausgenossen wird eine Blume zugedacht. Wessen Blume vor dem Sonnenaufgang das Haupt welkend senkt, der ist der nächste am Tode[7]).“ Bei der Kurzlebigkeit der Blumen haben wir es hier schon mehr mit einem einmaligen Orakel zu tun, ebenso wie wenn man

---

[1]) Deecke, Lübische Geschichten u. Sagen S. 26.
[2]) Marzell, Pflanzen im Volksleben (1925) S. 90.
[3]) Riedel, Aberglaube u. Zauberwahn (1920) S. 56.
[4]) Peuckert, Schles. Volkskunde (1928) S. 178.
[5]) Knoop, MschlVk. 13 (1905), 52.
[6]) Marzell, Heimische Pflanzenwelt (1922) S. 43.
[7]) Krauß, Relig. Brauch S. 34 (nach Boette, HDA 5, 955).

nach deutschem Glauben sagt, daß die Blumenstöcke vor den Fenstern, wenn sie „trauern", d. h. wenn sie welken, Vorboten des Todes seien[1]). In diese Zusammenhänge von einer nur mehr einmaligen Bedeutung gehört auch eine von W. v. Schulenburg bezeugte Orakelsitte des Wendlandes: „Wenn Kohl gepflanzt wird, nimmt man eine Kohlpflanze und eine Rübenpflanze, spaltet beide und steckt sie ineinander und pflanzt sie so ein; unter den beiden Pflanzen aber denkt man sich zwei Liebende. Wachsen sie nun zusammen, so kommen die zwei, an die man denkt, auch zusammen; wenn nicht, so geht die Liebe auseinander. Darum sieht man sorgfältig nach, welche Pflanze besser wächst[2]).

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß Blume und Blatt ebenso wie die Bäume auch ihrerseits wieder an das Schicksal der Menschen gebunden sind. Wenn es in dem Soldatenliede „Morgen will mein Schatz abreisen" weiterhin heißt:

„Saßen da zwei Turteltauben,
Saßen da auf grünem Ast,
Wo sich zwei Verliebte scheiden,
Da verwelken Laub und Gras[3]),

so ist dieser Gedanke auch sonst nicht unbekannt. In dem gleichen Sinne sagt man, daß die Blumen, die ein Mensch gepflegt hat, nach dessen Tode ebenfalls eingehen müssen[4]). Nicht minder gehört in diesen Zusammenhang das wiederholt begegnende Motiv von dem Verschlingen der Blumen auf dem Grabe zweier Liebenden. In der Fassung eines deutschwendischen Volksliedes heißt es:

„Begrabt uns nur beide
Dort unter der Linde,
Pflanzt auf uns zwei Reben,
Zwei Reben des Weinstocks!"

„Die Reben, sie wuchsen
Und trugen viel Trauben.
Sie liebten sich beide,
In eines verflochten[5])."

Kehren wir zu den Bäumen zurück, so sehen wir, daß dabei für ein und dieselbe Landschaft wohl eine Gleichartigkeit bestehen kann, daß im übrigen aber, genau wie das auch bei den Kinderherkunftsbäumen der Fall ist, alle möglichen Baumarten als Schicksalsbäume gelten. Eine gewisse Vorliebe scheint für die Obstbäume zu bestehen. Dabei ist in Pommern allgemein von einem „jungen kräftigen Obstbaum" die Rede[6]). In der Vordereifel muß es ein Apfelbaum sein[7]). Für den Aargau und für die Steiermark haben wir den Unterschied zwischen Apfel und Birne je nach den Geschlechtern schon kennengelernt[8]). Bei den Wenden war es im

---

[1]) C. Krieger, OdZfVk. 4 (1930), 99 betr. Kraichgau; HDA. 6, 1527f. betr. Petersilie als Vorzeichenpflanze.

[2]) Wendisches Volkstum (1882) S. 117.

[3]) Soldatenlieder (Inselbücherei, 1934) S. 16.

[4]) HDA. 1, 1431.

[5]) Ew. Müller bei Gallee, Die Prov. Brandenburg 2, 282; G. Liebusch, Sagen und Bilder aus Muskau (1860) S. 54—58.

[6]) U. Jahn, Hexenwesen in Pommern (Balt. Studien 36, 1886) S. 334.

[7]) Wrede, Rhein. Volksk.[2] S. 127, 146; ZrwVk. 5, 226.

[8]) Ähnliches gilt in Schwaben auch für die Rinder. Vgl. Walther, Schwäb. Volksk. S. 170.

18. Jahrhundert nach den Angaben von Hortzschansky ein Kirsch- oder ein Pflaumenbaum. Aber sonst sind es auch ganz andere Bäume. Krieger erzählt aus der Kriegszeit 1914—1918, daß ein Kraichgauer Bauer sah, wie die Pappel, die er bei der Geburt seines Sohnes gepflanzt hatte, vom Blitz zerspellt wurde. „Mei Bu isch dod!“ sagte er, und tatsächlich kam die Nachricht, daß der Sohn gefallen sei[1]).

In Muskau begegnet nach den Angaben von G. Liebusch (1860) die Eiche als Schicksalsbaum. In Pommern pflanzt man bei der Geburt eines Knaben eine Eiche, im Kreise Lauenburg bei der Geburt eines Mädchens eine Linde, „weil man sie möglichst bald durch Verheiratung los sein möchte[2])“. Auch im Wendlande haben wir die Linde bereits im Zusammenhange mit der Ortssage von Leipe angetroffen. Schließlich muß auch noch erinnert werden, daß die Weide, die Birke, die Kiefer und die Eiche von Kühnau als Alp- oder Mahrbäume nachgewiesen sind. Wir gelangen demnach bei solcher Vielseitigkeit zuverlässig zu der Erkenntnis, daß man bei der Beurteilung der Sitte der „Schicksalsbäume“ nicht über den einfachen Gedanken der volkstümlich empfundenen Gleichartigkeit der Lebensvorgänge von Mensch und Baum hinausgehen, und daß man jedenfalls auf den Nachweis einer bestimmten landschaftlich üblichen Baumart keine weiteren Schlüsse aufbauen darf.

Von einer in mehrfacher Richtung entscheidenden Bedeutung ist dagegen in diesem Falle die Feststellung der Verbreitung. Ganz ausreichende Angaben können wir darüber heute noch nicht machen. Aber das sehen wir an diesem Beispiele wieder einmal mit großer Eindringlichkeit, daß man sich sehr hüten muß, aus dem Schweigen der Quellen gleich auch auf das völlige Fehlen der Sitte zu schließen. Ad. Wrede bezeugt den Geburtsbaum selbst in der „Rheinischen Volkskunde“, aber er schweigt davon in der „Eifeler Volkskunde“, während wir gerade für die Vordereifel an anderer Stelle den ausdrücklichen Nachweis gefunden haben. Der Schicksalsbaum, der uns in Frankfurt bei Goethes Geburt begegnete, wird für das fränkische Niederhessen in Heßlers „Hessischer Volkskunde“ (S. 49) und für die Pfalz in Alb. Beckers „Pfälzer Volkskunde“ (S. 209) bezeugt, aber er fehlt in der „Hunsrücker Volkskunde“ von Diener. Im „Badischen Volksleben“ von E. H. Meyer wird er nicht genannt, dabei ist er uns zuverlässig im Kraichgau begegnet, und wir kennen ihn weiter südlich in der Schweiz, im Aargau und in der Steiermark. Er fehlt für Ostdeutschland bei K. Brunner, für Sachsen bei R. Wuttke, für die Sudeten bei E. Lehmann, für Schlesien bei J. Klapper und bei J. Drechsler. Dabei kennen wir zum mindesten die schlesischen Alpdruckbäume, und wiederholte Berichte bestätigen den Schicksalsbaum in der Lausitz, ebenso wie wir ihn in Pommern und in Lauenburg angetroffen haben. Er fehlt in R. Andrees „Braunschweiger Volkskunde“, und in der Tat hat mir meine verstorbene Mutter vor Jahren bestätigt, daß er in der Gegend von Göt-

---

[1]) Krieger, Kraichgauer Bauerntum S. 35.

[2]) Belege bei Heckscher, Volksk. d. germ. Kulturkr. S. 334.

tingen jedenfalls seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ganz unbekannt sei. Dagegen habe ich mir wieder sagen lassen, daß er bei Osnabrück gelegentlich vorkomme.

Trotz manchen Schweigens der Quellen steht demnach so viel fest, und der Volkskunde-Atlas wird es vielleicht noch weiter bestätigen, daß die Vorstellung vom Schicksalsbaum über den ganzen Bereich des deutschen Volksbodens verbreitet ist. Hierin liegt eine Erkenntnis, die grundsätzlich von wesentlicher Bedeutung ist. Zum Vergleiche verweise ich eindringlich auf die Vorstellung vom Kinderbaum. Seine landschaftliche Verbreitung umfaßt den ganzen Westen und den ganzen Süden des deutschen Volkstums, nicht aber die Mitte, den Norden und den Osten. Schon dieser eine Vergleich belehrt uns zur Genüge, daß wir endlich damit aufhören müssen, überall wo uns der Baum im volkstümlichen Glauben und Brauch begegnet, immer gleich mit den Schlagwörtern der „Baumseele" und des „Baumkultus" aufzuwarten. Diese beiden Schlagworte sollten in den Auseinandersetzungen einer wissenschaftlichen deutschen Volkskunde überhaupt verschwinden. Sie führen nur in die Irre[1]). Bei einem ernstlichen Zusehen wird man erkennen, daß es im deutschen Volksglauben weder den Begriff einer Baumseele noch einen Baumkultus gibt.

Wenn wir unter der „Baumseele" einen Naturdämon im Sinne etwa der antiken Dryade verstehen[2]), so haben wir damit eine Vorstellung, die dem deutschen Bereiche fremd ist. Allerdings kann man hier an die Tiroler Fanggen erinnern, jene Riesenweiber, deren Leben an das Leben des Waldes und auch einzelner Bäume gebunden ist[3]). Aber das ist — räumlich gesehen — im deutschen Volkstum eine Erscheinung des Grenzlandes, und es bedarf als solche der besonderen Erklärung. In der österreichisch-schlesischen Sage heißt es einmal: „in den Waldbäumen wohnt ein höheres Wesen". Aber gleich darauf folgt die nähere Erklärung: in jedem Baume wohne eine arme Seele, der man dadurch, daß man ihr beim Fällen des Baumes Abbitte leistet, Erlösung bringe[4]). Endlich muß noch die angebliche „Holunderfrau" genannt werden, auf der wieder Andersens Märchengestalt des Fliedermütterchens beruht. Aber gerade von ihr hat Mackensen nachgewiesen, daß sie ursprünglich überhaupt nicht vorhanden war, und daß sie lediglich aus einer falschen Deutung der Volksetymologie entstanden ist[5]). Weitere Beispiele aber, auf die sich die Lehre von der „Baumseele" im deutschen Bereiche stützen könnte, gibt es nicht. O. Tobler ist in seiner Kieler Dissertation von 1911 „Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage" über die „Baumseele" hinweggegangen, da sie im deutschen Volksglauben eine untergeordnete Rolle spiele. L. Mackensen, in seinem Aufsatz „Baumseele", hat das für unbegreiflich erklärt. Aber es ist für

---

[1]) Vgl. E. Mogk bei Hoops, Reallex. 1, 183; Mackensen a. a. O. — Marzell, HDA. 1, 1431.

[2]) Vgl. Ludw. Weniger, Altgriechischer Baumkultus (Leipzig 1919).

[3]) HDA. 2, 1184f.

[4]) Kühnau, Schles. Sagen 1 (1910) S. 516.

[5]) Name und Mythos S. 45.

mich kein Zweifel, daß Tobler Recht hatte. Ähnlich ist auch O. Schell schon im Jahre 1904 unter gleichzeitiger Berufung auf Simrocks „Handbuch der deutschen Mythologie" (S. 494) zu dem Schluß gekommen: „Ein eigentlicher Baumkultus, das ist ein Kultus, welcher dem Baum an und für sich gilt, kann nicht zugestanden werden[1]." Wo eine Heilighaltung sich findet, galt sie dem höheren Wesen, dem der Hain usw. geheiligt war, oder das in dem Baume seinen Sitz hatte[2].

Mit Baumseele und Baumkultus hat der Schicksalsbaum, auf den es uns hier zunächst ankam, nichts zu tun. Er ist aber auch viel mehr als etwa nur ein Symbol. Nach volkstümlichem Glauben sind Pflanze und Baum denselben Lebensbedingungen unterworfen wie der Mensch. Daraus ergibt sich, daß der Schicksalsbaum, der — mindestens dem ursprünglichen Sinne nach — mit einem ganz bestimmten Menschen zusammen in derselben Stunde und, so wollen wir bewußt nach astrologischer Meinung hinzufügen, unter demselben Stern geboren ist, auch im weiteren Fortgange mit diesem Menschen das gleiche Verhängnis im Leben wie im Tode zu teilen haben werde. —

Neben dem Schlagwort des „Schicksalsbaumes" erscheint in dem volkskundlichen Schrifttum vielfältig das andere Schlagwort des „Lebensbaumes". Man sollte daher meinen, daß diesen beiden verschiedenen Schlagworten auch zwei verschiedene Vorstellungen des volkstümlichen Glaubens entsprechen müßten. Tatsächlich ist das nicht der Fall, wenigstens soweit es sich um ursprünglich deutsche und auch um ursprünglich germanische Anschauungen handelt. Es ist notwendig, dieser Frage näher nachzugehen, und es läuft schließlich alles darauf hinaus, daß wir festzustellen suchen, wie es eigentlich um den vielbesprochenen „Lebensbaum" bestellt ist.

Von dem Schicksalsbaum, der in der Vordereifel jedem neugeborenen Kinde — meist in Gestalt eines Apfelbaumes — gepflanzt wurde, wird das folgende berichtet: „Je nachdem dieser Baum gedieh, glaubte man das Schicksal des betreffenden Menschen, dem er gehörte, daraus zu ersehen. Trug ein solcher Baum die ersten Früchte, so wurde er 'Lebensbaum' genannt. Verdorrte aber ein solcher Baum, so glaubte man sicher, daß das betreffende Kind bald sterbe[3]." So viel ich sehe, ist dieses der einzige Fall, in dem aus volkstümlich deutscher Anschauung geboren der Begriff des „Lebensbaumes" in einer ganz festen Bedeutung bezeugt ist. Freilich wird von seiten der Gelehrten ein anderer Begriff dagegengestellt, bei dem — wenn überhaupt der Bedeutungsinhalt erkenntlich gemacht wird — der „Lebensbaum" nur als „Baum des ewigen Lebens" oder als „Baum der ewigen Jugend" verstanden werden kann. Einen solchen „Lebensbaum" gibt es im ursprünglich deutschen Glauben überhaupt nicht, oder man soll

---

[1]) O. Schell, Beiträge zum Baumkultus im Bergischen, ZrwVk. 1, 55f.

[2]) O. Lauffer, Geister im Baum. Volkskdl. Gaben f. John Meier (1934) S. 104f.

[3]) ZrwVk. 5 (1908), 226. In dem gleichen Sinne sprechen wir von dem Schicksalslicht als vom „Lebenslicht", vgl. HDA. 5, 967f.; W. Wackernagel, Das Lebenslicht, ZfdA. 6 (1848), 284; B. Kahle, Seele und Kerze, HessBll. 6, 9—24; H. Freudenthal, Das Feuer im dtsch. Glauben u. Brauch (1931), Sachwortverzeichnis.

uns endlich einmal zeigen, wo er in schriftlicher oder mündlicher Überlieferung zu finden sei. Wenn er vorkommt, dann ist er nicht ursprünglich deutsch, sondern aus orientalischer Kultur entlehnt.

Nun bliebe immer noch die Möglichkeit, daß der „Lebensbaum“ als Baum des ewigen Lebens wenn nicht in deutscher, so doch vielleicht in nordgermanischer Anschauung zu finden sein könnte. Ich habe mich deshalb mit einer entsprechenden Anfrage an Rud. Meißner in Bonn als einen der besten und anerkannten Fachgelehrten gewandt. Er bezeugt mir, daß der Lebensbaum als Baum des ewigen Lebens in der altnordischen Überlieferung nicht vorkommt. Auch die Welteneschе Yggdrasill gehört nicht in einen solchen Zusammenhang, schon um deswillen nicht, weil es im germanischen Glauben den Begriff des ewigen Lebens überhaupt nicht gab, auch nicht für die Götter, die in der großen Endschlacht ihren Untergang finden.

Wir können die Fragen, die sich an Yggdrasill knüpfen, hier nicht in ihren Einzelheiten untersuchen. Ich glaube, daß Ludw. Uhland recht behalten wird, der den Weltenbaum einmal „den Schicksalsbaum der germanischen Völker“ genannt hat[1]), wobei ich „Schicksalsbaum“ im Sinne der besprochenen völkischen Sitte verstehe. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß die ganze Vorstellung von der Weltenesche erst der späteren nordischen Mythologie angehört. Man hat sie mit der auch in Deutschland weitverbreiteten Baumallegorie des Mittelalters in Verbindung gebracht, und man hat angenommen, daß diese Vorstellungen dann erst nach dem Norden gedrungen und dort von den Skalden, namentlich unter dem Einflusse der immergrünen — nicht ewig grünen — Eibe am Heiligtume von Upsala weiter ausgebildet worden sei[2]).

Nun aber ist aus dem Orient die Sage von einem Baum des Lebens, der lebenerneuernde und lebenverjüngende Kräfte in sich birgt, zu den Völkern des Abendlandes gedrungen[3]). Dieselbe hat im babylonisch-assyrischen Vorstellungskreise ihren Ursprung. Entsprechend dieser Sage erzählt die jüdische Schöpfungsgeschichte 1. Mos. 2, 9 von dem „Baum des Lebens“ mitten im Garten Eden, und hierauf wieder hat sich später Off. Joh. 2, 7 bezogen: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinen sagt: Wer überwindet, dem will ich zu essen geben von dem Holz des Lebens, das im Paradies Gottes ist.“ Ethnographische Parallelen aus dem Kreise der orientalischen Kulturen kennen wir in großer Zahl[4]). So erzählten auch die Griechen von dem Göttergarten im Ozean, in dem Zeus und Hera ihre Hochzeit feierten, und in dem die Erdgöttin den Baum des Lebens mit den goldenen Äpfeln der Unsterblichkeit und der ewigen Jugend entstehen ließ.

---

[1]) Zitat bei Grimm, DWb. 8, 2661.

[2]) E. Mogk in Hoops' Reallexikon 4, 573.

[3]) A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Ex Oriente Lux I. Heft 2/3 (1905); HDA. 2, 505f.

[4]) Uno Holmberg, Der Baum des Lebens. In: Annales Academiae scientiarum fennicae. Ser. B. Tom. XVI. Nr. 3. 1922f.

Der germanischen Vorstellung war das alles ursprünglich fremd. Als mit der Bibel die Paradiesgeschichte von der „Arbor vitae" nach Deutschland kam, da wußte man überhaupt nichts Vernünftiges damit anzufangen. Man konnte sich nicht anders helfen als so, daß man diesen orientalischen „Lebensbaum" gleichsetzte mit der völlig anders gearteten deutschen Vorstellung vom „Kinderbaum", auf den die Kinderherkunft bezogen wurde. Ein Zweifel an der Unzulässigkeit dieser Gleichsetzung kann nicht bestehen. Die hochmittelalterlichen Bildquellen geben uns hier ganz unzweideutige Belege. Herrad v. Landsberg setzt einen Kinderbaum in den „Paradisus voluptatis", und sie schreibt ausdrücklich dazu „Lignum vitae". Auf den Paradiesesbildern in der Michaeliskirche zu Hildesheim und in der Kirche zu Bergen auf Rügen ist es ebenso, wenn auch die Beischrift fehlt. Man sollte einmal den ganzen einschlägigen Bilderbestand, soweit er erhalten ist, hierauf durchsehen. Was aber bei den Bildquellen der Fall ist, das muß auch für die Schriftquellen gelten. Die geistliche Literatur des Mittelalters wird hierüber noch die erwünschte Auskunft geben.

An und für sich bietet der deutsche Lebensbaum, wenn man ihn nur grundsätzlich von der orientalischen „Arbor vitae" unterscheidet, keine Schwierigkeiten. Die Verwirrungen sind erst durch die Volkskundler künstlich geschaffen, und dann wurde freilich bis auf den heutigen Tag ein Fehler über den anderen gemacht. In den siebziger Jahren hat W. Mannhardt in den „Wald- und Feldkulten" auf eine saterländische Erscheinung hingewiesen, bei der in Leib- und Bettwäsche der Aussteuer kleine Bäumchen mit Hähnen auf den Ästen, dazu beiderseits die Anfangsbuchstaben des Namens eingestickt wurden. Mannhardt gab hierzu aus eigener Einbildungskraft die Erklärung: „Es ist der Schicksals- oder Lebensbaum der jungen Leute selber gemeint, der auch in dem neuen Wohnsitze grünen, wachsen und Früchte bringen soll[1])." Man kann dieser Erklärung schon an und für sich nicht zustimmen, weil sie — im Verhältnis zu der lebendig gepflegten Sitte des Schicksalsbaumes — allem volkstümlichen Empfinden widerstreitet. Aber Mannhardt hat es doch wenigstens noch deutlich ausgesprochen, daß er dabei den „Schicksals- oder Lebensbaum" im Auge hatte.

Aber dann sind die Nachfolger gekommen. Sie haben den von Mannhardt gemeinten Schicksalsbaum mit der orientalischen Arbor vitae verwechselt, und sie haben die so entstandene Deutung nicht nur auf die weit über das Saterland hinaus bekannten Baumstickereien, sondern schließlich auch auf jede gewebte oder gestickte, geschnitzte oder gemalte Blumenvase übertragen. Nun sollen wir mit frommem Schauer Worte wie etwa die folgenden lesen: „In Deutschland schwächer, im slawischen Osten und im germanischen Norden stärker, lebt das Motiv 'des Lebensbaumes' noch immer, es lebt aus der Kraft seiner geistigen Wirklichkeit, aus dem Willen seiner geistigen Kräfte, die es in sein ursprünglich sinnvolles Sein hineingestellt hatten; es lebt verzaubert in sogenannten 'gangbaren Kunstgewerbemustern', wie den Stickmustern der Elbmarsch, den mährischen, den unga-

---

1) W. Mannhardt, a. a. O. S. 46.

rischen, den rumänischen, den bulgarischen, den russischen Stick- und Schnitzmustern, den Webemustern Schwedens. Es möchte aus seiner Verzauberung erlöst werden. Das kann nur unser erkennendes Wissen[1])."

Gläubige Seelen mögen solche hochtönenden Worte widerspruchslos hinnehmen. Die Wissenschaft hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nach den Beweisen zu fragen. Da aber fehlt es an allen Enden. Was die von Karutz erwähnten Stickmuster der Elbmarsch angeht, so finden sich hier auf den vielfach erhaltenen Sticktüchern oft zwei verschiedene Muster unmittelbar nebeneinander: einmal eine Vase mit einem Strauß[2]) und zweitens der Paradiesesbaum mit der Schlange und mit Adam und Eva. Hierüber hat auf meine Bitte E. Finder in den niederelbischen Vierlanden, im Billwärder und auf Neuhof genaue Erkundigungen eingezogen. Er stellt fest, daß dabei — unter begreiflicher Verwechslung der paradiesischen lignum vitae und lignum scientiae boni et mali — volkstümlich der Name „Lebensbaum" gebräuchlich ist, aber nur für den Paradiesesbaum. Die Blumenstraußvase hat dort überhaupt keine volkstümliche Bezeichnung. Ein „Lebensbaum", wie Karutz und andere behaupten, ist sie nicht. Sie ist lediglich ein durch die Kreuzstichstickerei in ihrer Form bedingtes Ziermuster von ausschließlich schmuckmäßiger Bedeutung. Man möge mit ihr einmal eine andere Stickerei in Kreuzstich vergleichen, die Leo Weismantel in Peßlers „Handbuch der deutschen Volkskunde" (1, 203) abgebildet hat. Dort sind zwei sich gegenüberstehende Pfauen dargestellt. Bei diesen aber sind sowohl die Kämme wie die Schwänze ganz in der Form von dreiteiligen „Bäumen" gebildet. Vielleicht wird auch dafür eines Tages noch ein „Symbolgedanke" entdeckt!

Jedenfalls wird man mir zustimmen, wenn ich es für dringend wünschenswert halte, zunächst einmal im ganzen deutschen Bereich die volkstümlichen Bezeichnungen der Ziermuster von Blume und Baum festzustellen. Auf der Elbinsel Wilhelmsburg wird der angebliche „Lebensbaum" der Stickmustertücher kurzerhand „Krutputt" genannt, wobei unter „Krut" jede Art von Gewächs verstanden ist[3]). Im hannoverschen Wendlande in der Gegend zwischen Dannenberg und Lüchow bezeichnet man die Blumenvase immer nur als „die Blume[4])". Ebenso schreibt mir Mathilde Hain aus den hessischen Bezirken: „Im volkstümlichen Gebrauch habe ich trotz Beobachtung und Nachfrage noch nie das Wort „Lebensbaum" gehört, weder in der Marburger Gegend noch im darmstädtischen Oberhessen. Dort — in der Gegend von Marburg — spielt der „Lebensbaum" eine große Rolle in der Tracht, bei Ostereiern, im Kratzputz, an Möbeln, hier — in Oberhessen — nur in der Tracht. Wenn man danach fragt, so kommt die Antwort: „eine Blume"!

---

[1]) R. Karutz, „Aber von dem Baum der Erkenntnis" (1930) S. 139f.

[2]) So auch auf einem Weizacker Brautlaken von 1867. Abb. in „Erwerbungs- und Forschungsbericht" des Museums Stettin 1935, Fig. 8.

[3]) Nach U. Stille, Der bäuerliche Lebenskreis der Elbinsel Wilhelmsburg. Diss. Hamburg 1936.

[4]) Mitteilung von Frl. stud. Fritzsche, Hamburg.

Ein anderes Beispiel nehme ich aus Thüringen. Dort kann man in weiten Gebieten, in Weimar und Jena, in Rudolstadt und Saalfeld, die Frauen mit ihren bunt geflochtenen Kiepen zu Markte ziehen sehen, in deren Musterung fast in jedem zweiten Falle einmal das Bild eines „Baumes“ erscheint. Von jedem beliebigen Saalfelder Korbmacher kann man sich, wie ich selbst festgestellt habe, darüber belehren lassen, daß dabei von „Lebensbäumen“ niemals die Rede ist.

Von einer völlig willkürlichen Deutung der Bildquellen ausgehend, die an und für sich stumm sind, hat man unglaubliche Dinge von einem germanischen Lebensbaum erzählt. So geschieht es noch heute in dem vorgeschichtlichen Schrifttum[1]), wogegen erst vor kurzem H. L. Janssen in dem löblichen Aufsatz: „Grundsätzliches zur vor- und frühgeschichtlichen Sinnbilderforschung“ sich ernstlich verwahrt hat[2]). In der Volkskunde ist es ebenso. Die unschuldige Blumenvase wird bei K. v. Spieß zu einem „in der europäischen unpersönlichen Kunst, der Volkskunst, seit alters her bestehenden Hauptmotiv des Lebensbaumes im Behälter des Lebenswassers[3])“, wobei Spieß es dann sogar noch fertig bringt, von dem Henkelgefäß ausgehend „an die weit zurückreichenden Überlieferungen um Dionysos zu denken“.

Wundergeschichten vom „Lebensbaum“ werden auch in den neuen Handbüchern der Volkskunde dem Leser aufgetischt. Man findet sie bei K. Hahm[4]) ebenso wie bei K. Bornhausen[5]). Das Neueste dieser Art hat G. Buschan zuwege gebracht. Bei ihm kann man die folgenden Sätze lesen: „Der sogenannte Lebensbaum, dem wir vielfach in der deutschen Volkskunst begegnen, geht auf altgermanische Vorbilder zurück. Wir begegnen schon in der Steinzeit Zeichnungen, die einem Baum ähnlich sehen, und treffen die gleichen Darstellungen auf Urnen, Schmucksachen und anderen Gegenständen an. Der Weihnachtsbaum, der aus dem Ausschmücken der Räume unserer Altvordern zur Julzeit hervorgegangen ist, der Johannesbaum im Harz, der Questenbaum im Südharz, der Brautbaum in der Mark Brandenburg, die in der Volkskunst immer wiederkehrenden baumähnlichen Darstellungen, an Bauern- und städtischen Häusern, auf Stickereien, an Flechtarbeiten, auf ländlichen Gerätschaften, den Kuchen- oder Butterfiguren auf der Hochzeitstafel u. a. m. sind als solche Erinnerungen an diese altgermanische Vorstellung zu deuten. Er ist ein uraltes kosmisches Symbol der nordischen Rasse[6]).“

So viel Behauptungen, so viel Unbewiesenes! Ich kann es mir ersparen, hier auf die Einzelheiten einzugehen — nach allem, was ich bei anderen Gelegenheiten über den Weihnachtsbaum, über die Geister im Baum und

---

[1]) Vgl. J. Lechler, Mannus. 27 (1935), 345ff.
[2]) „Altpreußen“ 1935, Heft 3, S. 183—185.
[3]) Deutsche Volkskunde (1934) S. 214f.
[4]) A. Spamer, Die deutsche Volkskunde 1, 408.
[5]) W. Peßler, Handbuch d. dtsch. Volksk. 1, 212.
[6]) G. Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen (1936) S. 149.

über die Kinderherkunft aus Bäumen ausgeführt, und was ich hier über Schicksalsbaum und Lebensbaum gesagt habe. Soweit in Bild und Schrift uns Quellen zur Verfügung stehen, begegnet nach meiner Kenntnis der „Lebensbaum" aus deutscher Anschauung nur in der Bedeutung des Schicksalsbaumes[1]). Die Vorstellung vom Baum des ewigen Lebens ist erst von der christlichen Kirche hereingebracht und durch Vermittlung des alten Testaments aus babylonisch-assyrischen Anschauungen entlehnt. Mehr darf man vom „Lebensbaum" im deutschen Glauben und Brauch nicht sagen. Wer aber dennoch glaubt, noch mehr sagen zu können, der hat die Pflicht, die Richtigkeit seiner Behauptungen zu beweisen.

Hamburg.

's Kätzle hat e Schwänzle.

Von Gertrud Lauffs-Ruf.

Mit 1 Abbildung.

Pro una coa de attu tanta briga! ruft der Süditaliener[2]), und manch ein Leser, der die nachfolgenden Seiten nur zählt, wird geringschätzig lächeln: so viel Lärm um einen Katzenschwanz! Was hat denn der mit Volkskunde zu tun? Gehört ja in ein Naturgeschichtsbuch! Gewiß, auch dort spielt er eine wichtige und umstrittene Rolle; leiten doch die neueren Forscher die Abstammung unserer europäischen Hauskatze (Felis catus domestica) von der nubischen kleinpfötigen Wildkatze (Felis maniculata Rüppell) ab, wogegen immer noch einige sie ungeachtet der beträchtlichen Längenunterschiede des Darms — die sich ja durch die veränderte Nahrungsweise gebildet haben können — und in erster Linie der verschiedenen Anzahl der Schwanzwirbel[3]) als Nachkomme der europäischen Wildkatze (Felis catus L.) ansehen. Gelöst ist das Rätsel Hauskatze keineswegs, sie wird wohl einer Kreuzung beider Arten ihr Dasein verdanken.

Doch dies soll nicht zum hundertstenmal und gewiß nicht an dieser Stelle untersucht werden. Wir mögen nicht nach einem oberösterreichischen

---

[1]) Die Thuja occidentalis ist — nach freundlicher Mitteilung von Prof. Hans Winkler, Hamburg — nicht in Europa heimisch, sondern erst etwa um 1545 aus dem atlantischen Nordamerika eingeführt worden. Der heute volkstümliche Name „Lebensbaum" kann also frühestens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf den Baum übertragen worden sein. — F. Söhns, Unsere Pflanzen³ (1904) S. 68 gibt „Lebensbaum" an als landläufige Benennung für den Wacholder, Juniperus communis, was — auch nach Winklers Zeugnis — sicher nicht richtig ist.

[Über ähnliche Wahrzeichen vom Ergehen ferner Menschen vgl. Bolte-Polívka, Anmerkungen 1, 545f. — J. B.]

[2]) Reinsberg-Düringsfeld, Sprichw. der germ. u. rom. Sprachen 1 (Leipzig 1872), 346. (Coa und attu ma. für coda und gatto.)

[3]) Selbst die Ringzeichnung des Schwanzes ist verschieden. Die Hauskatze hat deren 11 bis 14, die Wildkatze nur 7: Eimer, Humboldt 4 (1885), 5f.

Sprichwort 'streiten um da Katz san Schwâf'[1]), uns ist schon wichtig genug, daß sie einen hat[2]). Woran könnte sonst im venezianischen Märchen von der Goldenen Gans der Hund hängenbleiben[3])? Worauf sollten im flämischen Märchen 'Der Himmel stürzt ein' Hahn, Schwan und Hammel im Galopp zum Waldhaus flüchten, wenn Kätzchen ihnen nicht mitleidig den Schwanz zum Aufsitzen angeboten hätte[4])? Womit Kätzchen dem armen Müllerburschen das Gesicht so sanft abtrocknen[5])? Wie könnten anders die finnischen Katzen ihre Pässe übers Wasser tragen wollen, die dann hui! den Fluß entlang davonschwimmen, wenn sie keine Schwänze zum Klemmen gehabt hätten[6])? Ohne den Schwanz wäre ja der Katze vom Teufel der Rücken auch nicht so hübsch gewölbt worden[7]). Vergnügt wollen wir es darum in einer reizenden Zungenübung dem gnädigen Herrn glauben, wenn er dem gnädigen Herrn sagt, seine gnädige Katze habe einen kullekullekotenroten, grünen, blauen, weißen, oder einen kugel-dekugel-de kugelrunden Schwanz[8]). Im mecklenburgischen Laternenliedchen ist er gar dreehunnert Äl lang[9])! Im Pleißengrund kennt mancher 'weiter kånn Vugel wie de Katz, und die muß åå noch en Schwanz hamm'[10]), im Lübischen 'kenen annern Vagel as de Kat, un wenn he 'n Stêrt nich süt, mênt he noch, dat is en Nachtigal'[11]). Volkskundlich bedeutungslos wäre auch die Frage, ob es nach Art der Rattenkönige einen Katzenkönig gibt, ferner, wie Knotenschwanz, Stummelschwanz, wie Schwanzlosigkeit und Verdrehtschwänzigkeit gewisser Hauskatzenarten entstanden sind, und unter welchen Bedingungen sie sich vererben[12]), rankten sich nicht um diese Tat-

---

[1]) Baumgarten, Musealbericht 24 (Linz 1864), 82.

[2]) In der Küche freilich ist es ratsam, sich um die Zoologie zu bekümmern, es möchte sonst der lange Schwanz den 'Hasen' verraten: Fliegende Blätter 40 Nr. 985 (1864), 168, mit köstlicher Illustration.

[3]) Bernoni, Fiabe pop. venez. (Venedig 1873), Nr. 4 = Bolte-Polívka, Märchenanmerkungen 2 (1915), 43; vgl. das lustige Schlußbild des Münchner Bilderbogens Nr. 588 'Die Unglücksmaus', von F. Steub.

[4]) de Mont, Revue trad. pop. 2 (1887), 495f.

[5]) Grimm, KHM Nr. 106. — In einer Variante des Märchens vom Wunschring und den dankbaren Tieren steckt die Katze der treulosen Prinzessin den Schwanz in die Nase, daß sie das Zauberei herausniest: Laval, Revue d'Ethnographie et des trad. pop. 4 (1923), 209.

[6]) Krohn, Suomalaisia Kansansatuja 1 (Helsingfors 1886), 211 = Dähnhardt, Natursagen 4 (Leipzig 1912), 300; anders: 'Pourquoi les chiens regardent sous la queue des chats', de Mont, a. a. O. 3 (1888), 98 = Dähnhardt, a. a. O., 120.

[7]) Krohn, a. a. O. Nr. 280 = Dähnhardt, a. a. O. 1 (1907), 166.

[8]) Asmus, BlpommVk 9 (1901), 174; Dähnhardt, Volkstümliches 1 (Leipzig 1898), 71; Frömmel, Kinder-Reime 2 (Leipzig 1900), 45; Heckscher, Vkde. v. Neustadt a. R. (Hamburg 1930) S. 412; Lewalter-Schläger, Kinderlied (Kassel 1911) S. 156; Schumann, Kinderreime aus Lübeck (Lübeck 1921) S. 22; Wegener, Volksthüml. Lieder aus Norddeutschl. 1 (Leipzig 1879) 46f.; Wehrhan, Frankfurter Kinderleben (Wiesbaden 1929) S. 144; ders., ZrwVk 3 (1906), 68.

[9]) Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 4 (Rostock 1931), 92.

[10]) Müller-Fraureuth, Obersächs. Wb. 2 (Dresden 1914), 25.

[11]) Schumann, Jahrb. f. nddt. Sprachforschung 35 (1909), 38.

[12]) Vgl. hierüber besonders Darwin, Variieren der Thiere u. Pflanzen 1 (Stuttgart 1868), 54—60, mit einschlägigen Literaturangaben; Virchow, Mitt. anthropol.

sachen neben zoologischen Mythen so manche Legenden, deren hübscheste, eine Flutsage, Jane Crosby in die köstlichen Verse gefaßt hat:

... Said the Cat, and he was Manx[1]),
O, Captain Noah wait!
I'll catch the mice to give you thanks
And pay for being late!
So the Cat got in, but oh,
His tail was a bit too slow[2])!

Die von Kapitän Noah heftig zugeworfene Tür schlug ihr das Schwanzende ab! Den Knotenschwanz aber lassen die Malaien durch das Versehen der Schoßkatze einer Prinzessin entstehen. Sie sollte der Badenden die über ihren Schwanz gestreiften Ringe hüten, vergaß aber, ihn erhoben zu halten, und die Ringe fielen ins Wasser. Das nächste Mal knotete ihn die Prinzessin vorsorglich[3]). Im Paradies, als die Katze Adams Rippe geraubt, nimmt Gott Vater ihr zur Strafe den Schwanz und formt daraus die Eva[4]). In einem nordamerikanischen Indianermärchen bricht der Wolf aus Rache für die gestohlenen Enten dem Kater den Schwanz in Stücke[5]). Und als eine flandrische Katze auf des listigen Fuchses Rat Fische mit dem Schwanz angeln will, friert er ihr im Teich ein. Um nur das nackte Leben zu retten, muß sie ihn einbüßen[6]), 'doch die Katze, die Katz ist gerettet!' Auf dem Münchner Bilderbogen Nr. 84, illustriert von C. Reinhardt, sägt der Affe der Katze den Schwanz ab, er grinst, sie entflieht:

Vorwitzig und boshaft sind die Affen,
Man hat nicht gern mit ihnen zu schaffen.
Hätt sich die Katz hübsch fern gehalten,
So hätt sie ihren Schwanz behalten.

Die Verbreitungsfrage der Mißbildungen kann zwar den Volkskundler beschäftigen, doch hierfür fehlt heute der Platz. Das Volk sieht richtig:

Die Katz die hat vier Beine,
An jeder Ecke eine,
Un hinne hat se 'n langen Schwanz,
Sonst wär de Katz net ganz[7]).

In Ostgalizien sagt man treffend: 'Dus is wi a Katz uhn a Eck'

Ges. Wien (1889), Sitzungsberichte, 67; ders., Correspondenzblatt d. dt. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgeschichte 20 (München 1889), 99; Anthony, Considérations anatomiques sur la région sacrocaudale d'une chatte à la race dite 'anoure' de l'île de Man = Bull. de la soc. d'Anthropol. de Paris 1899, 303ff.; Thilenius, Centralbl. f. Anthropologie 6 (1901), 351, ferner die Untersuchungen über die Katze von Dōnitz, Bastian, Nehring, Hartmann u. Virchow in den Verhandlungen d. Berl. Ges. f. Anthropol. 1887, 1888, 1889.

[1]) Manx, d. h. von der Insel Man in der Irischen See.

[2]) Howey, The Cat in the Mysteries of Religion and Art (London 1930) S. 246.

[3]) Ebda. S. 245.

[4]) Ch. Marelle, Eva Affenschwanz, Queue-d'chat Et cetera[4] (Paris 1888) S. 81f.; Dähnhardt, Natursagen 1 (1907), 120f. mit weiteren Belegen; Sébillot, Revue trad. pop. 24 (1909), 332.

[5]) Boas, Verhandl. Berl. Ges. f. Anthropol. 1891, 167f.

[6]) Joos, Vertelsels van het vlaamsche Volk 1 (Brügge 1889), 135 = Bolte-Polívka 2, 113; 117.

[7]) Wehrhan, a. a. O. S. 67; in meiner Heimat Heilbronn am Neckar ganz ähnlich, mit der Überschrift: 'Der große Bär'.

(= Schwanz)[1]). Die schwanzlose Katze schämt sich ihrer Häßlichkeit: 'He löppt as'n Katt, de keen Stęrt hett'[2]). So sollen uns auch nicht die fachlichen Benennungen dieser nur dem züchtenden Liebhaber schön erscheinenden, unsern unverbildeten Sinn dagegen abstoßenden Arten kümmern mit ihren Wortprägungen Stummelkatze, Stummelschwanzkatze, kurzschwänzige, ungeschwänzte Hauskatze des malaiischen Archipels und der Insel Man (ecaudata), nicht die japanische Knoten-, die malaiische Kantenschwanzkatze, auch verdrehtschwänzige Hauskatze (tordicaudata) bezeichnet, noch die kahlschwänzige Hauskatze Paraguays (nudicaudata), noch weniger die der Beschaffenheit des Schwanzes entlehnten Sammelnamen einiger wilden Feliden, wie Großschwanzkatze, Langschwanzkatze. Auch wollen wir die Benennungen des Schwanzes 'Lunte, Rute, Standarte' dem Waidmann überlassen, sie gelten ohnedies eigentlich der Wildkatze.

Lieber hören wir unser Volk Beinamen des Schwanzes bilden, so auf dem Hunsrück 'Fig'[3]), in der Schweiz 'Hebel':

Der Meister Strebel
Nimmt 's Chätzle am Hebel . . .[4]),

ein Reim, der im Augsburgischen auch als Neujahrsansingelied Verwendung findet:

Guots Jaor, guots Jaor,
Nimm da Budel beim Haor,
Nimm d' Katz beim Stiel
Und gi mer recht viel[5])!

(Stiel, s. unten), anderswo auf die Rufnamen Hans, Franz, Karl, Lore beliebt, so lübisch

Hans,
Griep den Kater bi'n Swanz,
Griep em bi't Achterbeen,
Häng em in Schosteen!,

auf ''m Müller sei' Bu' in der Pfalz, auf den Spielmann

Tamburmajor (Obermajor),
Nimm d' Chatz bîm Ohr,
Nimm d' Chatz bîm Schwanz,
Mach mit ere en Tanz.

In Siebenbürgen soll der Hans Papanz sie am Schwanz erwischen und auf den Tanz führen; andere Hänse bekommen als Tanzpartner gar den Zagel allein ohne die Katze dazu[6]). Weitere Synonyma sind aargauisch 'Riegel'[7]), im Kniereiterliedchen

---

1) Beilin, MjVk 15 (1912), 110.

2) Mensing, Schleswig-Holsteinisches Wb. 4 (Neumünster 1933), 835; ähnlich 3 (1931), 69.

3) Protsch, ZfdMa 1911, 163.

4) Züricher, Kinderlieder d. dt. Schweiz (Basel 1926) S. 307.

5) Birlinger, Schwäb.-Augsb. Wb. (München 1864) S. 352.

6) Schumann, a. a. O. S. 50; aus dem bayer. Bez.-Amt Landsberg: Finsterwalder, Deutsche Gaue (DG) 12 (1911), 186; Solothurn: Schild, Großätti 1 (Biel 1864), 31; aargauisch: Rochholz, Alemann. Kinderlied (Leipzig 1857) S. 117f.; ähnlich Züricher, a. a. O. S. 335; S. 542f.; Pfalz: Heeger, Tiere im Pfälzer Volksmund 2 (Landau 1903), 21; holsteinisch: Mensing, a. a. O. 2 (1929), 625. — Anders zürcherisch: Schweizer Idiot. 4 (1901), 136; 9 (1929), 1907; 2017; mecklenburgisch: Wossidlo, Korrespondenzbl. f. nddt. Sprachf. 12 (1887), 70 und in seinen Volksüberlieferungen mehrfach; Höhr, Programm Schäßburg (Hermannstadt 1903) S. 22; aus Halle ähnlich Drosihn, Dt. Kinderreime (Leipzig 1897) Nr. 349; Niedersachsen (Nds) 14 (1908/09), 432; Höhr, a. a. O. S. 21. — Spielmann mit Katzenschwanz, s. unten S. 253.

7) Schweizer Id. 6, 750.

Butte — butte — heie,
d' Büebli träge Maie,
d' Maidli träge Chränzeli
däre — dären zum Tänzeli,

Chätzli träge Riggeli,
ûf em Dach sind Ziegeli
ûf em Dach sind Schindeli
und bhüet mer Gott mîs Chindeli[1])

(däre = dären Tänzeli, s. unten S. 261, Anm. 8), ferner allgemein schweizerisch 'Stiel', gern in Scherzliedchen:

Üsi Chatz und ds Here Chatz
Hei enangere bisse,
Üsi Chatz het ds Here Chatz
De Stil vom Hindere grisse[2]).

Üsi alti graui Chatz
Isch so gschid u witzig,
We si d' Stäge-n-ufe geit,
So chehrt si ds Stili nidsig[3]).

Ist dies gescheite graue Kätzchen nicht ein rechtes Geschwisterlein des Kammerkätzchens im Märchen von der Frau Füchsin?

Da lief das kleine Kätzelein
Mit seinem krummen Schwänzelein
Die Treppe hoch hinauf . . .[4]) ?

Eusi Chatz het Hor am Stil
Unden und oben glichlig vil[5]).

In Neckantworten:

Was wei mr mache?
Chatze bache
U d' Stili gnage,

auch

Chatze bache,
Bire bisse
U dr Chatz de Schwanz usrisse[6]).

Dem gehänselten 'Max Dax, rote Katz' wird der Stuzl (= Schwanz, s. unten S. 235) ausgerissen[7]). Dies Ausreißen tadelt ein Frankfurter Kinderliedchen:

Was habt ihr denn mit mein'm Kätzi gemacht?
Schwanz rausgerissen,
Bein verbissen,
Wart, das soll mein Vater wissen[8])!

Die Kölner sagen 'Stärz'

Heissa widumm!
Wenn dat Kätzke pûpe will,
Hält et dat Stärzke krumm . . .[9]),

was der niederdeutsche 'Start, Stęrt' ist; eine Antwort auf die Frage wo wohnst du?, wo ist das? lautet: Wo de Katt mit 'n Stęrt Kantüffeln schellt; mit 'n Stęrt slappt (= Milch trinkt)[10]).

---

[1]) Rochholz, a. a. O. S. 341f.

[2]) Seiler, Basler Ma. (1879) S. 123; ähnlich Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 3 (1854/67), 112; Frischbier, Preuß. Volksreime (Berlin 1867) S. 256f.; Klein, ZrwVk 6 (1911), 231; 11 (1914), 288; Mensing, a. a. O. 3, 71; Reusch, Neue Preuß. Prov.Bl. 11 (1851), 444f.; Wegener, a. a. O. 1, 70; Wossidlo, Volksüberlief. 4 (Rostock 1931), 215; Züricher, Kdl. im Kt. Bern (Basel 1902) S. 45; Kdl. dt. Schw. (1926) S. 85. — Vgl. das 'Hoppe de hopp'-Liedchen: Fischer, Schwäb. Wb. 3, 1809; 5, 1943.

[3]) Züricher 1902, S. 45.

[4]) Bolte-Polívka 1 (1913), 362.

[5]) Hunziker, Aargauer Wb. (Aarau 1877) S. 146.

[6]) Züricher 1926, S. 140.

[7]) Bomhard, DG 14 (1913), 55.

[8]) Wehrhan, a. a. O. S. 66.

[9]) Spee, Volksth. v. Niederrein 2 (Köln 1875), 16.

[10]) Mensing, a. a. O. 2 (1929), 517; 1 (1927), 286.

Anna Susanna,
Krieg 'n Muuschkatt bin'n Stęrt,
Laat em man lopen,
Is doch nix męhr węrt[1]),
Eduard
Mit'n Kattenstart[2]).

Preußisch 'Stutz'

Butz!
full de Katt von er Stutz[3])!

Dann der alemannische 'Wadel', 'Wedel'

Lull der Katz am Wadel[4])!

(Parallelen zu dieser an den Raucher ergehenden Aufforderung unten S. 237.) Kettenreim:

. . . Spitzig ist die Nadel
D Katz hat a Wadel . . .[5])

Eine Ortsneckerei von der Schwäbischen Alb lautet

Huldstetter Ratte
Reitet 's Bergle auf und a,
Reitet dr Katz de Wedel a[6]).

Der Heulpeter, der Bub, der von einem andern etwas geschenkt bekommt, die Veronika und der Sepp sollen der Katz den Wedel abbeißen, und

Wenn unser Magd kei Kraut nit frißt,
Was Teufels frißt sie dann?
Man schneidt der Katz den Wedel ab
Und röst't ihn in der Pfann[7]).

Eine beliebte Abfertigung verlangt

Heb der Katz de Wadl uf, drno bis im Katzetal[8])!,

ergeht auch gern als Aufforderung im Westpreußischen

Hans, kumm rinner,
Hewe de Katz de Teggel (Tagel 'Schwanz', s. S. 236) uf,
Kike mal runner, was se da hat[9]),

ähnlich in einem Erzählscherz aus dem Oberamt Neresheim

Jetzt will i dir was verzähla,
Wurscht net geara höra;
Heb der Katz de Wedel uff
Und blas 'r in d' Lateara[10])!,

---

[1]) Ebda 1, 133.
[2]) Wossidlo, a. a. O. 4, 28.
[3]) Preuß. Sprichw. 1[2] (Berlin 1865), 512.
[4]) Els. Wb. 1, 584.
[5]) Heilig, Urquell NF. 1 (1897), 83; Els. Wb. 1, 44. Vgl. hierzu als Kuriosum das kaschubische Rätsel von Nadel und Faden, unten S. 264.
[6]) Reyhing, Albheimat (Stuttgart 1926) S. 185.
[7]) Birlinger, Augsb. Wb., S. 273; Bronner, Bayerisches Schelmen-Büchlein (Dießen 1911) S. 224; 233; Frank, DG 19 (1918), 10; Kempf, DG 12 (1911), 185; Schuster, Volkspoesie im Bamberger Land (Bamb. 1908) S. 55; Stöber, Elsäß. Volksbüchlein 1[2] (Mühlhausen 1859), 45.
[8]) Els. Wb. 2, 674.
[9]) Treichel, Volkslieder (Danzig 1895) S. 124.
[10]) Birlinger, So sprechen die Schwaben (Berlin 1868), Nr. 1142; ähnlich Schweiz. Id. 5, 880; 6, 1239; 9, 2017.

in der Gascogne an den Naseweisen

Lou gat.
Lèuo-li la cûo. Bouho-li debat,

auch ebendort als Märchenschluß[1]). Verwandt der nassauische Märchenanfang:

Ich erzähl ein Märchen
Vom Dippel Dappel Därchen,
Von der Dippel Dappel Fledermaus;
Blas der Katz das Schwänzchen aus[2])!

Ein isländischer Märchenschluß sei hier eingefügt:

... Die Katze draußen im Moor
Streckte den Schwanz empor,
Und — aus ist das Märchen[3]),

zu dem das badische Schluchsee eine Parallele im sog. Judenvaterunser aufweist:

... D' Katz leit im Samen,
Streckt de Wadel oberaus —
Jetz isch 's Judevaterunser aus[4]).

Das Schwänzli raufstrecken tut sie auch hinterm Ofen in dem Eck, wo der Lisebeth ihr Bettlad steht[5]), und an der Saar in einem der so anschaulichen ABC-Verslein

A, B, C,
Die Katz laaft im Schnee,
Streckt de Waddel in die Heeh[6]).

Der oben erzählte Scherz hört sich in Wien respektierlicher an:

I wüll dir wås derzähln
Von der langen Elln,
Von der kurzen Wochen,
In Katzerl is's Schwaferl åbrochen[7]).

'Zagel', 'Teggel', von zagen = zittern, beben[8]):

Pipikattke,
Häst ôk e Zagelke!

zu dem, der nach der Katze ruft[9]),

Mießke,
Hest du uuk e Schwinzke?,

---

[1]) Bladé, Contes pop. 3 (Paris 1886), 263; 1, XLIII; anders ebda.
[2]) Kehrein, Volkssprache im Herzogthum Nassau 2 (Weilburg 1862), 96.
[3]) Poestion, Isländ. Märchen (Wien 1884) S. 21. — In einem Auszählreim aus Douai dreht das Kätzchen den Schwanz gegen die Sonne, dafür bekommt es Schläge von der Katzenmutter: Hery, Revue trad. pop. 5 (1890), 382.
[4]) Beringer, Mein Heimatland 16 (1929), 83.
[5]) Reyhing, a. a. O. S. 181; ähnlich S. 175; Züricher 1926, S. 379.
[6]) Zewe, Sitte und Brauch im Saargebiet (Saarbrücken 1924) S. 86; ähnlich Lohmeyer, ZrwVk 6 (1909), 87.
[7]) Zoder, Kinderlied aus Wien u. Niederösterr. (Wien 1924) S. 24.
[8]) Höfer, Etym. Wb. 3 (Linz 1815), 311.
[9]) Frischbier, Preuß. Wb. 2 (Berlin 1883), 142.

und wenn man sich vor einem, der sich mausig macht, nicht fürchtet[1]).

A B C,
Die Katz liegt im Schnee,
Der Zoel let debei,
Du sost dro leier[2]),

was in Luzern und andernorts auch dem unreifen Raucher zugerufen wird:

Mies, wo hest du Sticke?
Uns' Paul will em belicke[3])

(Sticke, 'Stecken', ebenfalls ein sinnverwandtes Wort für den Schwanz),

Bueb, de bisch en armer Tropf:
Nimm d' Chatz bim Schwanz und sug am Zopf[4])!

(Der 'Zopf' ist der Schwanzzipfel.)

Ähnlich ungereimt vielfach[5]). 'Zipfel', im hohenlohischen Dreschertakt zu Vieren

Katz hat Zipfel,

zu Fünfen:

Katz hat kein Zipfel[6]).

Auf der Schwäbischen Alb hat sie im Fünfertakt ein Schwänzle[7]). Recht allgemein auf ober- und ostdeutschem Gebiet ist 'Schweif', 'Schweiferl' zu Hause. Ein niederösterreichischer Reim auf Therese lautet:

Reserl, Brotbreserl,
Stanitzerl, staub's aus,
Kannst strickn,
Kannst nahn,
Kannst der Katz 's Schwaferl aufdrahn[8]).

Die hier aufgezählten fraulichen Tätigkeiten lassen indes mutmaßen, mit der Katz und dem Schweiferl sei der Flachs gemeint, der aufgerollt wird[9]). Der 'Pick' im Lübischen

De Katt de höllt den Pick so stęrt,
Löpt achter vör as duller[10])

hat sein Entstehen einer scherzhaften Verdrehung zu verdanken, gemeint ist, die Katze hält den Stęrt so pick (= steil), läuft toller vor- als rückwärts.

---

[1]) Haas, Tiere im pomm. Sprichwort (Greifswald 1925) Nr. 935.

[2]) Spieß, Volksthüml. a. d. Fränkisch-Hennebergischen (Wien 1869) S. 67.

[3]) Haas, a. a. O. Nr. 902. — Vgl. unten S. 266 den Pfälzer Tabak.

[4]) Schweiz. Id. 7, 516.

[5]) Fischer, Schwäb. Wb. 4, 266; 6, 2758; Gisevius, Selbstbiographie[2] (1930) S. 31; Haas, a. a. O. Nr. 892; Lengler, Birkenfelder Bilder (Birkenfeld 1922) S. 37; Mayer, ZrwVk 8 (1911), 209; Protsch, ZfdMa 1911, 164; Vilmar, Idiot. v. Kurhessen (Marburg 1868) S. 464; Wehrhan, a. a. O. S. 53.

[6]) Eßlinger, OdZfVk 6 (1932), 170.

[7]) Reyhing, a. a. O. S. 80.

[8]) Wolf, Das Dt. Volkslied 8 (1906), 115; ähnlich als Antwort auf lästige Fragen Zoder, a. a. O. S. 24.

[9]) DWb 5, 291; Eberhard, Württ. Jahrbücher 1907, 208; Fischer, a. a. O. 4, 275; John, Oberlohma (Prag 1903) S. 121; 185; Ronnert, Unser Egerland 13 (1909), 26; Schmeller, Bayer. Wb.[2], 1313; Schweiz. Id. 3, 590; Tardel, NdZfVk 1 (1923), Nr. 1.

[10]) Mensing, a. a. O. 1 (Neumünster 1927), 903; 3 (1931), 1006.

Es gibt auch lustige Rätselwörter, die zur Schilderung der zu erratenden Katze gehören, in den Gruppen 'Es geht etwas die Treppe hinauf und hat einen Besen im Hintern' und 'Vorn wie ein Knäuel, in der Mitte wie ein Säckle, hinten wie ein Steckle', mit den landschaftlich abgewandelten Verwandten Bimbaum, Bindgartn, Herren- und Spazierstöckchen, Heu- und Wiesbaum, Latte, Pfannen- und Rechenstiel, Rührlöffel, Schwippschwapp, Sichel, Spieß und Bratspieß, Spingel (= Stecknadel), Stange und Kehrstange, Sugel (Säule, im Reim auf Kugel), Tannli, Zaunstecken[1]).

Lassen wir nun das Volk seine zumeist humorvoll treffenden Beinamen der Hausfreundin selbst geben. Die Griechen benannten das Wiesel oder den Hausmarder und in späterer Zeit, als die Katze zu ihnen kam, auch sie ohne Unterscheidung ailouros = Schweifwedler, Wedelschwanz, Drehschwanz, Schwänzelnde[2]). Aelur nennt auch Nicolaus Baer seinen singenden Kater mit den Noten auf dem Schwanz in der Murnerischen Nachtmusik von 1685[3]) und Aelurmannin die Eule, des Katers Frau. Auf

[1]) Adrian, Mitt. d. Ges. f. Salzburger Landeskde 45 (Salzb. 1905), 76; ders., Von Salzburger Sitt' u. Brauch (Wien 1924) S. 23; Alt, DG 11 (1910), 200; Baumgarten, a. a. O.; Brunk, Rad to, wat is dat! (Stettin 1907) S. 41; V. Bühler, Davos in s. Walserdialekt 1 (Heidelberg 1870), 259; Eckart, Slg. nddt. Rätsel (Leipzig 1894) S. 30; Feifalik, ZfdMyth 4 (1859), 369; Fischer, a. a. O. 2, 1815; 6, 884; Follmann, Wb. der Dt.-Lothr. Ma. (Leipzig 1909) S 279a; Frank, DG 17 (1916), 182; Frischbier, ZdPh 11 (1880), 347; Haase, ZVVk 5 (1895), 182; Haffner in Pfaff, Vkde. im Breisgau (Freiburg 1906) S. 70; 71; Haltrich-Wolff, Zur Vkde. der Siebenbürger Sachsen (Wien 1885) S. 400; Hartmann, Oberbayr. Archiv 34 (1874/75), 54; Heeger, a. a. O. 20; C. Krieger, Kraichgauer Bauerntum (Bühl 1933) S. 117; Lewalter-Schläger, Kinderlied (Kassel 1911) S. 221; A. Peter, Volksthüml. a. Österr.-Schlesien 1 (Troppau 1865), Nr. 336; Petsch, Neue Beiträge z. Kenntnis d. Volksrätsels (Berlin 1899) S. 98; Renk, ZVVk 5 (1895), 151, Nr. 72; Rochholz, ZfdMyth. 1 (1853), 135; ders., Alemann. Kinderlied (Leipzig 1857) S. 223; 224; Rußwurm, Eibofolke 2 (Reval 1855), 133; Schleicher, Volksthüml. a. Sonneberg (Weimar 1858) S. 88; Schmidt, HessBl 25 (1926), 216; P. Schneider, DG 11 (1910), 18; Schneider, MschlVk. 30 (1929), 123; Schön, ZrwVk 7 (1910), 48; Stückrath, Nassauische Blätter 6 (1926), 29; Weik, ZfdMa 1914, S. 259; J. Wilde, Pflanzennamen im Sprachschatz der Pfälzer (Neustadt 1923) S. 10; Wossidlo, a. a. O. 1, 103; Zahler SAV 9 (1905), 106; — Els. Wb. 1, 485; Schweiz. Id. 3, 1023.

[2]) Vgl. hierüber insbesondere Brugsch, Verh. Berl. Ges. f. Anthrop. 1889, 569; Dureau de la Malle, Froriep's Notizen 25 (Erfurt 1829), 248f.; Keller, Mitt. d. Dt. Archäol. Instituts 23 (Rom 1908), 46f. u. a. O.; ders., Antike Tierwelt 1 (Leipzig 1909), Anm. 40d zu S. 72 führt αἴλουρος auch für den Panther an, die Katze entstehe nach dem Anonymus Matthaei in Libyen aus der Vermischung mit dem Panther; Pauly-Wissowa, Realencyclopädie 21. Halbbd. (Stuttgart 1921), 52; Schrader, Zs. f. vergl. Sprachf. 30 (1890), 462; ders., Bezzenbergers Beitr. 15 (Göttingen 1889), 127ff. (dort wird der Zusammenhang mit οὐρά 'Schwanz' abgelehnt). — Hierher gehören auch die aramäisch-arabischen *Sinnaur-*, *Schunara*-Formen (eigentlich 'Schwanzwurzel'), s. Naor, Zs. f. d. Kde. d. Morgenl. 36 (1929), 19f. — Hommel, Namen der Säugetiere bei d. südsemit. Völkern (Leipzig 1879) S. 314 läßt sich von der scheinbaren Verwandtschaft des Wortes mit 'schnurren' irreleiten. — Rompe-drej (= Schwanzdreh), Beiname der Katze in Dänemark: Kamp, Folkeæventyr 1, 154.

[3]) Neudruck durch G. Bebermeyer, JbndSpr 46 (Norden 1920), Str. 15, 5; 31, 2; 61, 1; 84, 1; 98, 1.

diese Verulkung nächtlicher Katzenstimmen kommen wir später noch zurück. — Das chaldäische *chatûl*, das Lefébure[1]) für das ägyptische Ichneumon oder die Pharaonsratte, Brugsch[2]) und andere für die Hauskatze beibringen, will Placzek[3]) von *chatal* 'wickeln' ableiten, also für Wickelschwanz in Anspruch nehmen, wie ähnlich Pictet[4]) die persisch-türkisch-afghanischen Katzennamen *puschak, pusak, pischik* und die europäischen Pus-Formen von der sanskritischen Wurzel *puchha, pitscha* 'Schweif' ableitet.

In neuerer Zeit kennen wir einen 'Klîn Knäpzôgel' — vielleicht einen malaiischen Emigranten? —, einen 'Kader Mischpûnz mät dem lunke Schwûnz' in siebenbürgischen Märchen[5]), dann die sieben 'Langenschwänze', Souris-Nikas mit ihrem Bräutigam Langenschwanz gezeugte Kinder, in dem satirisch-grotesken 'Thierreich des 19. Jahrhunderts'[6]), den 'Schweifling': 'Für die Musikanten ist's gut genug, sagte die Hausfrau und schickte den Schweifling'[7]) (vgl. unten S. 253 die Walpurgisnachtsagen), den 'Sengeschteärt' im Auszählreim aus Töplitz bei Potsdam[8]), die Katernamen 'Stimper, Stumper'[9]), des Stumpenschwanzes wegen, s. unten S. 252 die Sagen von den musizierenden und bei Anruf für immer verschwindenden Katzen. Als 'Mühselige Schwänz' vertreibt die Weberzenze in Gossensaß die Schlecker[10]). Und wem ist nicht schon nächtlicherweile Lichtwers[11]) von den Dächern steigender Schwarm geschwänzter Gäste begegnet?

Zu diesen Übernamen gehören auch die Tabunamen 'krumhale, mashale' (jütländisch hale 'Schwanz')[12]) und 'Stabschwanz' im Livländischen[13]).

Kleine 'Stummelsterte'[14]) gibt es auch im beliebtesten Katzenliedchen 'Unsre Katz hat Junge', mitten in der bunten Reihe der geschilderten

---

[1]) Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology 7 (1885), 194.
[2]) Brugsch, a. a. O.
[3]) Verh. d. Naturforsch. Ver. in Brünn 26 (Brünn 1888), 140.
[4]) Les origines indo-européennes 1 (Paris 1877), 475. — Vgl. Tomaschek, Zentralasiat. Studien 2, 762; Lenormant, Les premières civilisations (Paris 1874) S. 374; P. Horn, Grundriß d. neupers. Etymologie (1893) S. 71f.; Naor, a. a. O. 100f.
[5]) Haltrich, Dt. Märchen a. d. Siebenbürger Sachsenlande[4] (Wien 1885) S. 270ff., zu Bolte-Polívka 1, 425.
[6]) Butziger (Leipzig gegen 1844), nach P.-J. Stahl, Scènes de la vie privée et publique des animaux, mit Stichen von Grandville.
[7]) Wander, Sprichwörter-Lex., „Musikanten" Nr. 18.
[8]) Engelien-Lahn, Volksmund i. d. Mark Brandenburg 1_3 (Berl. 1868), 190.
[9]) Jos. Müller, Sagen aus Uri 1 (Basel 1926), 173ff.
[10]) Rehsener, ZVVk 5 (1895), 82.
[11]) M. G. Lichtwer, Die Katzen und der Hausherr (erste Fassung 1748 anonym, in: Vier Bücher äsopischer Fabeln in gebundener Schreibart (Leipzig); die bekanntere Fassung ist die vom J. 1762 = J. Minor, Fabeldichter . . . d. 18. Jhdts, Dt. National-Literatur 73 (Stuttgart), 22f. Von Ed. Ille illustriert, Münchner Bilderbogen Nr. 254 (1859).
[12]) Gering über Feilberg, ZfdPh 48 (1919), 296.
[13]) Globus 66 (1894), 222.
[14]) Rieger, Heimatbl. z. Reichenhaller Grenzboten 3 (Reichenhall 1922), 8; Borchling, KblndSpr 40 (1926/27), 61f.; Kaiser, Dt. Volkslied 6 (1904), 64.

Wedel[1]). Neben bösen sind da auch gute Abhilfmittel für das weitverbreitete Geschlecht der Schwanzlosen angegeben. Solch einem besitzlosen Wesen wollen wir aber nicht 'hinten eini sehen'[2]), es nicht mit unsern deutschen Brüdern in der Ukraine als für den lieben Nächsten eben gut genug diesem schenken[3]), auch nicht mit den Böhmen einfach Marsch, in Teich eina! werfen[4]): in Österreichisch-Schlesien wächst ihm ganz natürlich ein neues Schwänzlein[5]), ein Verfahren, das die Tiroler genauer angeben:

> Unser Katzl hat Junge ghabt,
> Siebne, achte, neune,
> 's letzte hat koa Schwanzl ghabt,
> Dös schiebn mir wieder eine[6]).

Da haben wir also die einleuchtende Antwort auf die Frage: Wo (= wie) kümmt die Katt bi'n Stert[7])?

Denn der Schwanz ist nicht nur unserer Hausgenossin volkskundlich wichtigster Körperteil, er ist ihr Heiligtum, ihre Zierde. 'Eine weiße Katze mit schwarzem Schwanz hält sich für ein Hermelin', sagt ein russisches Sprichwort[8]). In den Fliegenden Blättern[9]) gründen die Katzen einen 'Schwanzringelnden Orden'. Die beiden Liebhaber der Katze Katerine im 'Thierreich des 19. Jahrhunderts' und Hippolyte Taine wissen des Schwänzleins Zauber am schönsten zu besingen:

> ... Ihr Naturellkleid beschämt die Milchstraße. Ihre Füßchen tragen mit Grazie den schlanken Leib, der ein Abriß der Schöpfungswunder ist und nur von ihrem Schwanze, dem zierlichen Dolmetscher ihrer Herzensregungen, übertroffen wird ... Keine Rose in ganz Deutschland gleicht den Rosenlippen ihres kleinen Mundes ...[10])

> Les poils de son museau vibrent à l'unisson,
> Et sa queue éloquente a le divin frisson,
> Comme une lyre d'or aux mains d'un grand poète[11]).

In treuem Gedenken an den schönen Gatten weist die Kätzinwitwe in der Rittmanshager Fassung des Märchens von der Hochzeit der Frau Katze den ersten Freier ab, da er nicht 'so ein Blümchen auf dem Schwanz hat

---

[1]) die geschwänzten: Khun, Dt. Vkde. a. d. östl. Böhmen 3 (1903), 240; Schuster, Die Hauskatze (Stuttgart 1909) S. 47; Thirring-Waisbecker, ZöVk 21/22 (1915/16), 187; Zoder, a. a. O. S. 27.

[2]) Schönherr, Novelle 'Die Mütter', Reclam Nr. 6459.

[3]) Schirmunski, Die dt. Kolonien in d. U. (Moskau 1928) S. 103.

[4]) Hruschka-Toischer, Dt. Volkslieder a. Böhmen 4 (Prag 1891), 373.

[5]) Peter, a. a. O. 1, 65; Böhme, Kinderlied, Nr. 515d.

[6]) Renk, ZöVk 2 (1896), 99; Höfer, ebda 32 (1927), 35; Konegens Kinderbücher Bd. 74 = H. Hofmanns Schulgeschichten.

[7]) Mensing, a. a. O. 1, 334.

[8]) Wander „Katze" Nr. 202; 546.

[9]) 3, Nr. 63 (1847), 114.

[10]) Butziger-P. J. Stahl, a. a. O. S. 116. — Zu der hübschen Stelle vom 'Dolmetscher der Herzensregungen' sei eine Parallele bei Hermann Hesse angeführt aus seinem Roman Roßhalde [40] (Berlin 1919) S. 147: 'für jede feine Wallung ihres Lebensgefühls hat ihr Schwanz mit tausend Schnörkeln eine wunderbar vollkommene Arabeskensprache'.

[11]) Le Figaro, Supplém. littér. 39e année, 3e série no. 70, mars 11, 1893.

wie der verstorbene Herr Kaatzmann'[1]). Berühren zwei feindlich gesinnte Kater einander mit den Schwänzen, dann ist die Fanfare zum Katerkampf geblasen, der E. T. A. Hoffmann in seinem Kater Murr zu einer so treffenden Verhöhnung des studentischen Mensurwesens und seiner vorausgehenden Formalitäten veranlaßt hat, daß wir die Stelle wiederholen:

'Ich (Murr) trat ihm (dem Bunten) herzhaft und keck entgegen, wir gingen so hart aneinander vorüber, daß unsere Schweife sich unsanft berührten. Sogleich blieb ich stehen, drehte mich um und sprach mit fester Stimme: Mau! — Er blieb ebenfalls stehen, drehte sich um und erwiderte trotzig: Mau! — Dann ging ein jeder seinen Weg.

Das war Tusch, rief Muzius (Murrens Freund, der aus geringer Entfernung die Szene mit ansieht) ganz zornig aus, ich werde den bunten trotzigen Kerl morgen koramieren.

Muzius (als Kartellträger) begab sich den andern Morgen zu ihm hin und fragte ihn in meinem Namen, ob er meinen Schweif berührt. Er ließ mir erwidern, er hätte meinen Schweif berührt. Darauf ich, habe er meinen Schweif berührt, so müsse ich das für Tusch nehmen. Darauf er, ich könne es nehmen wie ich wollte. Darauf ich, ich nehme es für Tusch. Darauf er, ich sei gar nicht imstande zu beurteilen, was Tusch sei. Darauf ich, ich wisse das sehr gut und besser als er. Darauf er, ich sei nicht der Mann dazu, daß er mich tuschieren solle. Darauf ich nochmals, ich nehme es aber für Tusch. Darauf er, ich sei ein dummer Junge. Darauf ich, um mich in Avantage zu setzen, wenn ich ein dummer Junge sei, so sei er ein niederträchtiger Spitz! — Dann kam die Ausforderung.'

Täglich können wir beobachten, wie die Katze sich vom Freunde jedes Berühren bald gnädig herablassend, bald zärtlich erwidernd gefallen läßt — allein wehe dem, der wagt, ihrer mit besonderem Tastsinn und höchster Empfindlichkeit begabten Zierde auch nur aus Versehen zunahezutreten! 'Es krebbelt jede Katze, wenn man ihr auf den Stiel trappet[2]).' Eine pommersche Fassung des Häufungsmärchens 'Der Himmel stürzt ein!' weiß am besten, wie empfindlich so ein Katzenschwänzlein sein kann: ein Kohlblatt fällt darauf, und schon glaubt Miezchen, die Welt gehe unter[3])! Meint zwar ein in Ober- und mehr noch in Niederdeutschland verbreitetes Sprichwort, 'hei fot de Katt bei den Stärt'[4]), 'so wat begriepsch ist hei ja as Nåbersch Jung, wenn dei rût kamm, hadd hei gliek Nåbersch Katt am Schwanz tau hüllen'[5]), ein schweizerisches: 'd' Chatz bim Stil nëⁿ', eine Sache recht anzufangen wissen[6]), ein verwandtes nordfranzösisches und niederländisches: 'si t'as pochî out' dè chet, poche par out' dè l' cowe'; 'de over de katte raeckt, raeckt oock over haren steert wel'[7]), so weist sie nachdrücklich den Frechen in die gebührenden Schranken; es kommt ihr

---

1) Wossidlo 2, Nr. 1836, zu Bolte-Polívka 1, 363.

2) Schweiz. Id. 3, 780; ähnlich ebda 583; Reinsberg-Düringsfeld, a. a. O. 2, 266; Mensing, 3, 65; Wander, „Katze" Nr. 378; 793.

3) Brunk, BlpommVk 7 (1899), 124f. = Bolte-Polívka 1, 237; 257.

4) S. bes. Sachs, Neuphil. Centralbl. 17 (Hann. 1904), 71. — Vgl. u. S. 266.

5) Asmus, BlpommVk 10 (1902), 29.

6) Schweiz. Id. 3, 583; in der Auvergne kann einer der schwerfälligen Geistes ist, der Katze den Schwanz nicht drehen: Dauzat, Revue trad, pop. 13 (1898), 390.

7) Reinsberg-Düringsfeld, 1, 399; Cats, Spiegel van den Ouden ende Nieuwen Tydt (Dortrecht 1652) S. 9.

auf ein paar wohlgezielte Hiebe mit dem Dornhandschuh nicht an. Selbst das Überbrettl karikiert diesen Stoff:

> Die reiche Frau Kommerzienrätin saß,
> die Lieblingskatze auf dem Schoß, und las
> und kniff dabei ihr Hänschen
> etwas zu derb ins Schwänzchen.
> Das Tier versteht nicht Spaß
> und kratzt die Herrin ins Gesicht,
> die, statt zu strafen, freundlich spricht:
> I pfui! was machst du, Kleine?
> Du Schelm! Kennst du denn deine
> Kommerzienrätin nicht?[1]),

sagt ja auch wiederum ein Sprichwort, wohlbegründet: 'es geht der Katze um den Schweif; jetzt gehen dem Katzen-Schwanz d' Haar aus; jez got der Chatz de Stil us'[2]), was ins Menschliche übersetzt ziemlich gleich zu setzen ist mit: es steht auf Spitz und Kopf. 'Der Kecke bindet der Katze die Glocke unter den Schwanz[3]).' 'Hüten wir uns die Katze am Schwanz aufzuzerren[4])!' In einem drastischen Gôgewitz unterhalten sich ein Tübinger und ein Reutlinger über die Vorzüge ihrer heimischen Weine. Der Tübinger meint: 'Wenn mer vo Eirem Wei' trenkt, na moint mer, 's fahr oim a Katz mit älle vier Daube (= Tapen, Pfoten) d' Gurgel na!', worauf der aus dem Nachbarstädtle antwortet: 'Ond wenn mer vo Eirem trenkt, na isch oim, als ziag se oiner am Schwanz wieder ruff[5])!' In Körlin kann man die Redensart hören: 'Hierether, seggt Polzin un hett dei Katt bi'm Start'[6]), wobei aber mit der Katze das Pferd gemeint ist — Katze für Pferd wird öfter angewendet, wie schon bei Walther von der Vogelweide die 'guldîn katze' nachzuweisen ist[7]). Ein anderes Sagsprichwort aus der Wilstermarsch mutet wie ein Schwank an: 'Ik maag mien Kraam giern 'n bętjen rinnlich un rein hebben, harr jene Fru seggt, harr de Katt bi'n Stęrt ut 'e Botterkarn slępt[8])', eine Redensart, die — ohne daß gesagt wird,

---

1) Roos = Max. Bern, Die zehnte Muse[72] (Berlin 1911) S. 162.

2) Eiselein, Sprichw. d. dt. Volkes (Freiburg 1840) S. 365 u. a. O. häufig; Des Wohlehrwürdigen u. Seeleifrigen Predigers zu Sangersdorf Straf- u. Sittenpredigt ... (Berlin 1775) S. 25; Schweiz. Id. 3, 583; Wb. der luxemburg. Ma. (Luxemburg 1906) S. 216.

3) Mechlenburg, ZfdA 8 (1851), 361. — Glocken an Katzenschwänze: Cervantes, Don Quixote 2 (Leipzig 1914), 464f.

4) Schw. Id. 9, 2017. — Es sei auch an die mythologische Bedeutung des Katzenschwanzes, an die Midgardschlange Lokis = graue Katze in der Edda erinnert, die zwischen Kopf und Schwanz die Erde einschließt und hochgezogen wird. Eine eigenartige Parallele hiezu stellt die irische Katze a'Leasa dar, die sich um ein Fort rollt, indem sie sich in den Schwanz beißt: Fitzgerald, Revue trad. pop. 4 (1889), 85.

5) Mündlich von einer Tübingerin. Gôge sind die Weingärtner jener Gegend. Als Verspottung des 'Besoldungsweins' in den Fliegenden Blättern 46, Nr. 1133 (1867), 104 treffend illustriert. — Von einer heisern Person sagt man im Luxemburgischen, sie habe eine Katze am Schwanz heruntergeschlungen: Harou, Revue trad. pop. 18 (1903), 232.

6) Asmus-Knoop, Kolberger Volkshumor (Köslin 1927) S. 187.

7) 82, 17, Ausg. Pfeiffer S. 233; DWb 5, 287.

8) Mensing 4, 115.

wie die Frau sie gerade am Schwanz herauszieht — im Niederdeutschen überall zu hören ist[1]). Der Volksglaube erweist sich hier der Katze hilfreich, er warnt nachdrücklich, sie zu peinigen, ihr auf den Schwanz zu treten, in Wien bringt solch ein Vergehen Unglück[2]), an der Mosel besonders des Nachts[3]), was zwar auf die Hexenkatzen gemünzt ist, allein doch ebenso die harmlosen Streuner schützt. Interessant ist eine französische und baskische Ansicht: Wenn einer die Katze auf den Schwanz tritt, sagt man zu ihm, er werde in diesem oder in sieben oder zehn Jahren nicht heiraten[4]), bedeutungsvoll, weil zwischen Katze und Liebe, Katze und Ehe, enge Beziehungen, vielleicht mythologischen Ursprungs, bestehen.

Wenn im Wiegenliedchen das Kätzchen aufs Schwänzchen geschlagen werden soll, damit es mause, so ist das natürlich scherzhaft gemeint:

Heiepuje sause,
Kätzel will nicht mause,
Wolln mr sie aufs Schwänzel schlagen,
Wird sie gleich ein Mäusel jagen[5]);

in erweiterter Fassung aus Samland:

Schusche, Kindke, schusche,
Onse Katt, dei Pusche,
Onse Katt, dei grote Katt,
Hefft gefangen e grote Ratt.
Wi wolle ehr op de Zagel haue,
Dat sei sull nau Müskens maue[6]).

Ja, die Achtung des Volks vor dem lieben Vieh sorgt selbst dafür, daß das Schwänzlein nicht erfriert:

Mr hattn 'ne Katz,
Die hatt' keene Ohrn,
Di da dudl, di da dudl, di da dum.
Hatt' das linke Been erfrorn,
Di da dudl, di da dudl, di da dum.
Mr dachtn, dr Schwanz det ooch abgehn,
Di da dudl, di da dudl, di da dum.
Mr detn rer Kattun umnähn,
Di da dudl, di da dudl, di da dum[7]).

---

[1]) Haas, a. a. O. Nr. 900; Hoefer, Wie das Volk spricht [10] (Stuttgart 1898), Nr. 432; Woeste-Nörrenberg, Wb. der westf. Ma (Norden 1930) S. 209.

[2]) Höfer, WZVk 34 (1929), 27.

[3]) Hocker, ZfdMyth 1 (1853), 247. Vgl. ferner HDA 4, 1112 Anm. 66.

[4]) Außer der von Sébillot, Le Folk-Lore de France 3 (Paris 1906), 92 angegebenen Lit.: Thiriot, Mélusine 1 (1878), 453; Auricoste de Lazarque, Revue trad. pop. 9 (1894), 581; de la Chesnaye, ebda 18 (1903), 464; Lacuve, ebda 20 (1905), 322; Quesnenille, ebda 16 (1901), 582. — Die baskische Meinung aus de Azkue, Euskaleriaŕen Yakintza (Madrid 1935) S. 40 verdanke ich der gütigen Mitteilung von Dr. Fritz Boehm.

[5]) Müller, ZfdtUnterr 5 (1891), 147; ähnlich Böhme, a. a. O. Nachtrag zu 56c (ebda. S. 16 kann das zuviel mausende Kätzchen dann nicht mehr mausen!); Dietz, ZrwVk 30 (1933), 58; Heuft, ebda 17 (1920), 54; Holschbach, Vkde. d. Kreises Altenkirchen (Elberfeld 1929) S. 63; Löhr, ZrwVk 5 (1908), 197; Schmitz, Zur dt. Vkde. 5 (1901), 2; Schwalm in Heßler, Hessische Landes- u. Vkde. 2 (Marburg 1904), 270; Dt. Volkslied 11 (1909), 128 = Hartenstein, 31 Volkslieder zu Schnozelborn, S. 2.

[6]) Frischbier, Volksreime (Berlin 1867) S. 10.

[7]) Mündlich von einer alten Vogtländerin; vgl. hierzu Steglich, MdBlVk 3 (1928), 17; 4 (1929), 29.

Freilich, das Verbinden ist auch eine Kunst, der Ungeschickte 'kenn afile a Katz an Eck nit varbinden'[1]).

Einzig der Spielseligkeit ihrer Jungen überläßt Mutter Miez gutmütig den Schwanz als erste Fangbeute. Spielt sie doch gern selbst mit ihm[2]); ein schwäbisches Sprichwort sagt: 'Wenn einer mit seim Weib tanzt, ist's grad, wie wenn d' Katz mit'm eigne Wedel feiget'[3]) (feigen 'spielen'), ähnlich im Holsteinischen[4]) und — in obszönem Sinne gemeint — bei Wander[5]). Einer der Verfasser des Roman de Renart schildert diesen Spieltrieb reizvoll, jedenfalls treffender als Mephisto im Faust, der den jungen Katzen im Zirkeltanz mit dem Schwanz den Witz abspricht[6]):

Tiebert le chat qui se deduit
Sanz compagnie et sanz conduict,
De sa coe se vet joant
Et entor lui granz saus faisant[7]).

Was drückt sie nicht auch alles aus mit dem Schwanz, schon mit der äußersten Spitze[8])! Lauern — ein mittellateinisches Sprichwort sagt

Parieti lente /
fers caudam / catte / tenente,

die Katze läßt den Schwanz schlaff am Boden liegen, wenn die Wand sie fesselt, d. h. wenn sie vor dem Mausloch liegt[9]) —, Abwehr, Unlust, Wut, Kampflust — im Märchen vom Sieg der schwächern Tiere über die stärkern erscheint der erhobene Schwanz der tapfern Katze den Feiglingen als Lanze, als Gewehr, und treibt sie zur Flucht[10]) —, Freude: Otto Ludwig[11]) erinnert 'das eigene Wedeln der Heiterethei mit dem Tragband in ihren Händen beim arglosesten Gesicht an die ähnliche Schwanzbewegung der Katzen vor einem plötzlichen unvermuteten Sprung'; Darwin hat eine Katze gekannt, die ihren Schwanz allemal platt auf dem Rücken trug, wenn sie sich behaglich fühlte[12]), — zarte Anerkennung unserer Begrüßung,

---

[1]) Beilin, MjVk 18 (1906), 64; Weißenburg, Globus 77 (1900), 340; Wander 'taugen', Nr. 25.

[2]) Ein Nantaiser Kinderreim fordert Stille, wenn der Katze Schwanz tanzt, Vaugeois, Revue trad. pop. 13 (1898), 4.

[3]) Fischer, a. a. O. 6, 333.

[4]) Mensing 4, 737.

[5]) 'Katze', Nr. 906; 'Hure', Nr. 221.

[6]) Goethe, Faust 1 = Sämtl. Werke in 45 Bdn hsg. v. Haarhaus, 11 (Leipzig o. J.), 50.

[7]) éd. Martin 2 (1882), 667. — Die Fliegenden Blätter 78, Nr. 1965 (1883), 102 meinen: 'Das Leben ist eine Katze, die ihren Schweif fangen möchte.'

[8]) Vgl. u. a. Darwin, Der Ausdruck d. Gemüthsbewegungen, dt. v. Carus (Stuttgart 1872) S. 127ff. u. ö.; Laloy, Internat. Centralbl. f. Anthropol. 8 (Breslau 1903), 142; Müller, Der Zoolog. Garten 7 (Frankfurt 1866), 144; Römer, Zs. f. Entwicklungslehre 1 (Stuttgart 1907), 80f.; Scheitlin, Thierseelenkunde 2 (Stuttg. u. Tüb. 1840), 216; 244; 294f.; Bastian Schmid, Das Tier und Wir (Leipzig o. J.) S. 68—78, gut illustriert.

[9]) Seiler, ZfDkde 35 (1921), 467 nach Voigt, Romanische Forschungen 6, 557f.

[10]) Dähnhardt, Natursagen 4 (Leipzig 1912), 210f.; 217; Bolte-Polívka 1, 425 zu Grimm, KHM Nr. 48.

[11]) Die Heiterethei = Werke, hgg. v. V. Schweizer 2 (Leipzig u. Wien o. J.), 25.

[12]) Darwin, Variieren der Thiere 1, dt. v. Carus (Stuttgart 1868) S. 60.

ja, selbst im Schlaf zittert die Spitze des so fein ordentlich umgelegten Gemütsweisers zuweilen unter begleitendem Knurren. Meine schöne schwarz-weißrote Miezelyn, eine echte Feuer- und Fieberkatze, oder, wie sie hier in der Münchner Gegend anerkennend bewundert wird, ein Glückskatzerl, hat jetzt nach reichlich sechs Jahren den bis dahin mit Verachtung gestraften Spiegel entdeckt; nun sitzt sie viertelstundenlang auf dem Frisiertischrand, schaut weitoffenen Auges in ihr unbegreifliches dreifach gespiegeltes Ich — der Schwanz aber hängt herunter, pendelt im Takt ihres Seelenzustandes, ein Fragezeichen, das auch die eingehendste Liebe ihr nicht zur duhe bringen kann. Wie stark sie sich indes um Klärung müht, spricht aus Rem verzweifelten, krächzenden Ma—a—ou, mit dem sie unsre behutsame Anrede beantwortet. Allein, es ist schon tröstlich, daß sie einen Schwanz hat: 'Ich un du sin unser un dr Wadl dr Katz' (Trostspruch)[1].

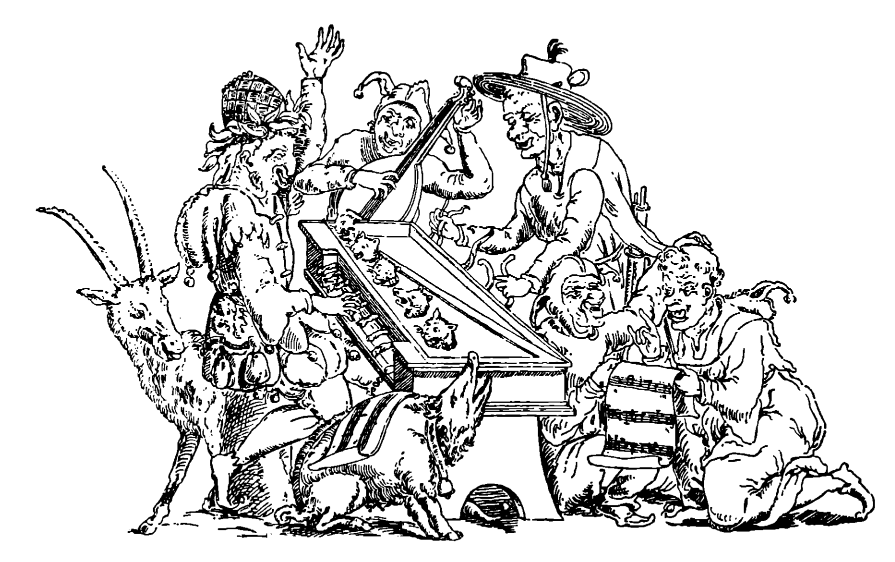
Nun ahnen wir also, was der Katze angetan wird, wenn sie dieses Körperteils, ihres Steuerruders, wie Wilh. Schuster ihn treffend nennt[2], beraubt wird. Und das geschieht und geschah traurigerweise oft genug. Mancher gehätschelte Liebling muß Schwanz oder Pfote im Tellereisen lassen; Rohlinge hat es von je gegeben, die einzig aus Lust an Tierquälerei ihr den Schwanz peinigen, ihn abhauen, anzünden. Erinnern wir uns nur jenes grausamen 'musikalischen Spaßes', der sog. Katzenorgel oder des Katzenklaviers, worüber im Historisch-Grotesk-Komischen Bilderatlas[3] neben einer Zeichnung, wohl aus dem 17. Jahrhundert (s. Abb.), zu lesen ist:

'Wer die erste Idee zu diesem dem gesunden Gefühle widerstreitenden natürlich-künstlichen Instrumente gefaßt, wer zuerst Anregung zur Ausführung derselben gegeben, darüber herrschen Zweifel. Wem aber auch die Priorität gebührt, ein Monument hat er sich jedenfalls selbst in unserer denkmalwüthigen Zeit nicht verdient. Nach dem einen war es der Pracht und Vergnügen liebende Sultan Bajasid II. (gest. 1513), der zuerst eine Katzenorgel konstruierte und herstellen ließ. Nach anderen war es ein toller Einfall des bekannten Paters Athanasius Kircher (1602—80), durch Katzen Musik zu Wege zu bringen. Sie sollten nach verschiedenen Stimmen und Alter ausgesucht, in nebeneinander stehende Käfige gesperrt, und durch mit Spitzen versehene Tangenten, die bei dem Niederdruck die Schwänze der Katzen stechen sollten, zum Schreien gebracht werden. Peter d. Gr. und Ludwig XIV. ließen diese Idee durch Schweine, daher Schweineorgel, zum großen Schmerz der Thiere und zur Qual der Zuhörer ausführen. Der Walache Negruzi aber erzählt, daß ein Fürst seines Landes ein vollständiges orgelähnliches Gehäuse habe bauen lassen, in welchem Katzen, Hunde, Schweine und Ziegen stimmenartig eingepreßt und an den wie Register herausragenden Schwänzen von mehreren dazu beorderten Knechten kräftig gekniffen wären, so daß ein steinerweichendes Geschrei entstanden wäre, welches ihn, den Fürsten, so über die Maßen belustigt habe, daß er sich dieses haarsträubende und ohrenzerreißende Vergnügen gar häufig bereitet. Die Thiere selber seien, nach ihrer jedesmaligen Erlösung, stundenlang gleichsam wahnsinnig gewesen und durch kein Mittel so bald zur Ruhe zu bringen.'

Athanasius Kircher[4] schildert genau die Herstellung mit der Bemerkung, dies Instrument sei zur Zerstreuung eines Fürsten konstruiert, und

---

1) Els. Wb. 1, 484.
2) Schuster, Die Hauskatze (Stuttgart 1909) S. 13.
3) Eingel. v. Fr. W. Ebeling (Leipzig 1862), zu Tafel 1.
4) Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni 1 (Rom 1650), 519.



die Schreie der Katzen hätten selbst die Mäuse zu vergnügten Sprüngen bewegt. Ihn, ohne Angabe des Buchs, sowie Erasmus Francisci[1]) zitiert auch N. Baer, De Histori van der Katten-Musick[2]); Wander[3]) gibt eine landgräflich hessische Katzensymphonie an mit 14 Katzen; Scheitlin[4]) bezeichnet einen Florentiner Hofnarren als Urheber dieser himmelschreienden Scheußlichkeit; einen Erzgebirgler oder Meißner nennt Christian Lehmann[5]); den Infanten Don Philipp Axel Eggebrecht[6]); Chr. B. Carpzov[7]) zitiert Francisci und Jac. Daniel Ernst[8]); Birlinger[9]), nach P. Frank[10]), und Placzek[11]) führen die berüchtigte Prozession zu Sablon-Brüssel vom Jahre 1545 an nach Jean Christoval Calvette[12]). Den Titel einer besonderen Abhandlung, die der Phantasie des Nürnberger Buchhändlers J. Wolrab ihr imaginäres Erscheinen verdankt[13]), übersetzt Bru-

---

1) Lustige Schau-Bühne von allerhand Curiositäten 1 (Nürnberg 1669), 38f.

2) a. a. O. Anm. zu Str. 104, 2.

3) „Katzenmusik".

4) a. a. O. 1, 301.

5) Histor. Schauplatz derer natürl. Merckwürdigkeiten (o. O. 1699) S. 820f.

6) Katzen (Berlin 1930) S. 39; aus welcher Quelle er schöpft, gibt er nicht an.

7) Kattologia, das ist Kurtze Katzen-Historie (Leipzig 1717) S. 41f.

8) Gemüths-Ergötzl. Sermon. 44, S. 799f.

9) Alemannia 2 (1875), 140f.

10) System der medizin. Polizei 2, 657f. Ich konnte das Buch nicht vergleichen.

11) Verhandl. d. Naturforsch. Ver. in Brünn 26 (1888), 186f.

12) Juan Cristobal Calvete, El felicismo viaje del ... Principe Don Felipe 1 (Neudruck Madrid 1930), 203—07 = 1. Aufl. (Antwerpen 1552), fol. 75a.

13) Catalogus von den raresten Büchern und Manuskriptis, welche bishero in der Historia Litteraria noch nicht zum Vorschein kommen ... (Franckfurth und Lpzg 1720) S. 13: 'Steckendorffs historischer Nußbeißer der Spielleute; worinnen angewiesen wird, wie man die Katzen sehr compendiös in den Schwantz beißen soll, damit sie einen schönen Discant singen lernen. Utremifasola Anno 813. in qvart.' Vgl. J. Petzhold, Neuer Anz. f. Bibliographie u. Bibliothekswissensch. 1862, S. 332f., Nr. 763.

net[1]): Mémoire sur l'emploi des chats dans l'art musical, et sur le procédé de leur mordre la queue afin qu'ils miaulent de concert. A Utremifasola, l'an 913. Weitere Belege bei Louis Maeterlinck, Le genre satyrique dans la sculpture flamande, Paris 1910, S. 128[2]). In den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts taucht die Katzenorgel noch einmal auf in einer englischen Spottzeichnung auf Wagners 'Zukunftsmusik'[3]). Ein münsterländisches Sagsprichwort lautet: 'Nu sast du as Musik häören, sag de Junge, dao hadde he ne Katte ne Kniepe up en Stiärt klemmt'[4]); in diesem Sinne zeichnete Jacques Dassonville um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine andere Art Concert de Chat: drei Personen spielen Dudelsack, Oboe, Violine, andere singen, lachen und spielen, indes einer seine aufschreiende Katze am Schwanze zieht[5]). Schon Geiler von Kaisersberg erwähnt 'eyn katz die einer under dem arm dreit und sie hinden in den wadel pfetzt'[6]), Justinus Kerner schreibt an seinen Freund Müller am 13. September 1833: Mein Bruder sagt soeben, ihm komme die gegenwärtige Regierung wie eine Katze vor, die die Landstände am Schwanze ziehen[7]).

Schiller-Lübben[8]) erwähnen aus der Lübeckischen Chronik 2 (1829), 115 'acht vromde katten ... und bunden den lunten an de sterte unde brochten de bi nacht vor de porten der stad unde leten se dar in lopen', um Korn und Heu in Brand zu stecken[9]). Als Kriegsmaschine des 14. bis 15. Jahrhunderts führt O. Schönhuth[10]) eine Katze an, die am Schwanz ein Säcklein hat, aus welchem Feuer hervorgeht:

Wiltu wissen ain andren satz,
So vach off ain lebent katz,
Die vß der stat komen sy,
Mach ain fürsäcklein daby
Und bind dz der katzen an den swantz.
Ich verstand nu wol disen tantz.

---

[1]) Fantaisies bibliographiques (Paris 1864) S. 8.

[2]) Freundliche Mitteilung von Dr. Fritz Boehm.

[3]) 'Liszt's Symphonic Poem. The Music of the Future', s. Peter Raabe, Liszts Leben (Stuttgart 1931), Tafel zwischen S. 138 u. 139: Geiger, Bassisten, Bläser, Trommler, Schellenläuter, Glockenstrangzieher, Mundharmonikabläser, Sägespielende, meckernde Ziegen. Im Mittelpunkt ganz oben die Katzenorgel mit acht Katzen. Bez. 1869. — Liszt wird von H. Heine 'himmlischer Kater' genannt ('Jung-Katerverein für Poesie Musik', Letzte Gedichte).

[4]) Landois, Westfalens Tierleben 1 (Paderborn 1884), 390.

[5]) Robert-Dumesnil, Le Peintre-Graveur français 1 (Paris 1835), 176; ähnlicher Vorwurf ebda 11 (1871), 53; Nagler, Künstler-Lex.[2] 3 (Linz 1904), 414.

[6]) Christenlich Bilgerschafft (Basel 1512) Bl. 32d; DWb 13, 2823.

[7]) Geiger, ZfdPh 31 (1899), 259.

[8]) Mnd. Wb. 4 (Bremen 1878), 391.

[9]) Wie Simsons Schakale, Buch d. Richter 15, 4 (freundlicher Hinweis von Johannes Bolte). — Vgl. hierzu die köstliche Fuchsgeschichte, in 'Des Wohlehrwürdigen u. Seeleifrigen Pfarrers zu Brinnhausen Lust- u. Sittenpredigt ...' (o. O. 1775), 6—27. Da gibt der alte Fuchs, der beim Fackeltragen den Schweif verloren, dem Fuchsgeschlecht den Rat, damit so etwas nicht wieder vorkomme, möge es sich vom Holzhacker stutzen lassen. Der Holzhacker wird mit Fuchsschweifen bezahlt. Ein Füchsel geht mit den Schweifen handeln, voll hochgemuter Hoffnungen, zum Oberamtmann, zum Pfarrer, Schulmeister, bis herunter zur Mamsell und Köchin. Er muß schließlich noch froh sein, daß ihm der eigne Balg bleibt.

[10]) Anz. f. Kde. d. dt. Vorzeit N. F. 8 (Nürnberg 1861), 16 nach einer Perg.-Hs. im Besitz des Histor. Ver. f. d. Wirtemb. Franken. Signatur der Hs. gibt Schönhuth nicht an.

Nicolaus Baer[1]) ergeht sich über diesen grausamen Kriegsbrauch ausführlicher:

Geswinder als dat Růnnedert
Herr Maukitz lopt / wen an den Stert
Een Blase werd gebunden
Mit klo̊hterbonen / dar he is
Gantz glyck den důllen Hunden.

Een Tygerdeert is he / vull Grimm /
Wen Boven kamen noch so schlimm /
Und setten eene knipen
Up sinen Musekater-Steert
Vull Musicanten-Stripen.

Geschwinder als een Bagen-Pyl /
Und als de Marten in der yl /
Wenn ön de Hůnde jagen /
Klaut disse Hase mit der Knyp
Und will van Angst verzagen.

Dar is he den een Tuneman /
Springt o̊ver Tůne / wor he kan /
Růnt åver Sto̊ck und Blo̊cke /
Dorch dick und důnne settet he /
Als een Lakkey ahn So̊cke . . .

Im Märchen aber lebt der Brauch noch fort[2]), als Schildbürgerstreich der Lalebürger[3]) und als Bubenstreich in der sog. 'Kinder- oder Nonnenbeichte':

Hab der Katz 'n Schwaf a'brennt.
O mein Kind,
Das ist eine große Sünd![4])

und bei Messikommer[5]): '. . . tuet 's Chuerete Ältschte nüd 's Sattlers Chätzli brännige Zunder under de Schwanz binde, das ischt drus und furt und uf d' Heutilli (Heudiele) uegrännt i sim Schmärz. I häs gseh . . . 's het chönne di gröscht Brouscht gä, zum Glück ischt de Zunder verlöscht gsi . . .' und in Wilhelm Buschs 'Frommer Helene'[6]), über welche im Schwank verbreitete Heldentat St. Prato, R. Petsch, A. Wesselski und J. Bolte[7]) 'Die Scheune brennt!' ausführlich gehandelt haben.

Harmlos lautet dagegen ein Kreisliedchen aus Bettenhausen:

Tanze, tanze Tielemann,
die Katze hat den Schwanz verbrannt
in der kühlen Kachel,
da muß der Tielemann lachen
kikeriki[8]).

Perty[9]) erzählt, wie ein 'Herr' in einem Wirtshaus zu Barmen mit einem andern wettet, er wolle der Katze des Wirts ein Stück vom Schwanze abbeißen, was er denn auch tat, während der andere die Katze hielt. Jeder aber wurde wegen dieser schamlosen und öffentlichen Mißhandlung vom Polizeigericht zu 20 Talern Strafe verurteilt, was das anwesende Publikum

---

[1]) a. a. O. Str. 76ff.

[2]) Arndt, Märchen u. Jugenderinnerungen (1843), hgg. v. Poritzky 2 (München 1913), 171.

[3]) Aurbacher, Historia v. d. Lalebürgern (Leipzig 1898) S. 42f.

[4]) Wolf, Dt. Volkslied 10 (1908), 85; Branky, ZfdPh 8 (1877), 90; ähnlich DG 18 (1917), 53.

[5]) Aus alter Zeit 2 (Zürich 1910), 16.

[6]) 1872; im 7. Kap., Interimistische Zerstreuung = Wilh. Busch-Album[4] (München 1892) S. 23. Vgl. H. Glockner, Wilh. Busch (Tübingen 1932) S. 28.

[7]) Archivio 6 (1887), 43—68; ZVVk 26 (1916), 8—18; 370f.; 27 (1917), 135—41.

[8]) Lewalter, Volkslieder in Niederhessen 2 (Hamburg 1890), 69; Böhme Nr. 84.

[9]) Seelenleben der Thiere[2] (Leipzig u. Heidelberg 1876) S. 202.

mit allgemeinem Beifall aufnahm. Jac. Dan. Ernst[1]) vermeldet nach Nicolaus Isthuanfius’ Ungarischer Geschichte im 8. Buche[2]) einen ähnlichen sonderbaren Eßkünstler, besser Vielfraß ‘Peter Corog, ein Ungarischer Edelmann, welcher bey König Ludwigen in Diensten gewesen. Dieser hatte einen solchen eisernen Rantzen, daß er alles, was er zu sich nahm, verdauen kunte. Dahero hat man gesehen, daß er lebendige Mäuse verschlungen, den Katzen die Schwäntze abgeschnitten, und solche gefressen . . .’. Diesen Corog führt auch Carpzov[3]) nach einem andern Schmöker Ernsts[4]) an. — Und da will noch einer sagen, ‘er hab d’ Katz nit gfrësse, wenn schu dr Wadl zum Mul erushängt[5])!’

Daß nicht nur in alten Schwänken Katzen am Schwanz gehalten und, tüchtig geprügelt, einen Tunichtgut oder eine widerspenstige Frau zu zerkratzen hatten[6]), beweist u. a. ein irischer Rechtsbrauch ‘Seltsame Art, einen Zehenterheber zu kämmen’[7]). Der scherzweise angeführte Brauch, mit der Katze den Backofen auszukehren, in dem bekannten Sagsprichwort ‘Gewohn’s, Mudel, gewohn’s . . .’[8]) lebt ähnlich in einer englischen Redensart: ‘She wipes the plate with the cat’s tail’ von einer Schlumpe, die schlecht wischt[9]).

Solcherart mißbrauchte Tiere bleiben Zeit ihres Lebens freudlos oder verwildern, was die armen, ohnedies oft verachteten Katzen in den Augen der Menschen gewiß nicht hebt. Jeder deutsche Tierfreund atmet daher auf, seit der Tierschutz in den Händen der Regierung zum scharfen Gesetz geworden ist, während er vorher von einigen wenigen Vereinen bei weitem nicht wirkungsvoll genug geübt ward. Es gibt zu denken, daß der erste deutsche ‘Antitierquälverein’ erst 1837 gegründet wurde! ‘Die Thierschutzgesellschaften in ihren Ermahnungen brauchen noch immer das Argument, daß Grausamkeit gegen Thiere zu Grausamkeit gegen Menschen führe; —

---

[1]) Das Neu-auffgerichtete Bilderhauß[4] 1 (Altenburg 1702), 100.

[2]) = Nicolai Isthuanfii Pannoni historiarum de rebus vulgaribus libri XXXIV (Köln 1622) S. 131, zum Jahr 1526.

[3]) a. a. O. S. 42.

[4]) Eitelkeit des Welt-Wes., S. 284.

[5]) Els. Wb. 1, 484.

[6]) Vgl. u. a. Schultz, Die englischen Schwankbücher (Berlin 1912) S. 214ff.

[7]) Aus Barringtons Skizzen, Ausland 6 (München 1833), 239f.

[8]) Bartels, NdZVk 8 (1930), 244; Birlinger, So sprechen die Schwaben (Berlin 1868), Nr. 385; Böhme, ZfdtUnter. 20 (1906), 180; Boll, Globus 8 (1865), 214; Doornkaat-Koolman, Wb. d. ostfries. Sprache 2 (Norden 1881), 187; Eiselein, a. a. O. S. 236; Fischer, a. a. O. 3, 1851; 4, 274; Frischbier, a. a. O. 1, Nr. 1267; Klaus Groth, Ges. Werke 3 (Kiel u. Leipzig 1893), 55; Hoefer, Wie das Volk spricht[10], Nr. 53; Haas, Tiere im pomm. Sprichw. Nr. 899; v. Kobell, Schnadahüpfln (München 1872) S. 138; Landois, a. a. O. 1, 390; Lauffer, Niederdt. Vkde. (Leipzig 1917) S. 60; v. Leoprechting, Lechrain (München 1855) S. 293; Mensing 1, 13; 199; 4, 84; 5, 301; 303; Prümer, ZrwVk 1 (1904), 77; Reiser, Allgäu 2 (Kempten 1895), 588; Schiller, Thier- u. Kräuterbuch 3 (Schwerin 1864), 6; Schlappinger, Das Bayerland 38 (München 1927), 574; Schmeller, a. a. O. S. 1571; Schweiz. Id. 1, 169; 3, 583; 4, 1738; Simrock, Die dt. Sprichw., Nr. 3645; Stückrath, Hess. Bl. 11 (1912), 80.

[9]) Mair, Handbook of Proverbs (London o. J.) S. 63.

als ob bloß der Mensch ein unmittelbarer Gegenstand der moralischen Pflicht wäre, das Thier bloß ein mittelbarer, an sich eine bloße Sache! Pfui!'[1]). Sind doch die Tiere 'unsere älteren Brüder'[2]).

Und doch haben, besonders zu Anfang des 18. Jahrhunderts, selbst Landesherrscher Jagdvorschriften erlassen, wonach bei Strafe den Katzen, damit sie nicht streifen, die Ohren abgeschnitten werden mußten[3]). Und wie weit noch vor wenigen Jahren dieser einseitige und undeutsche Katzenhaß geht, beweist ein Aufsatz der Dresdner Heidezeitung[4]), 'in dem der Verfasser öffentlich dazu auffordert, den Katzen die Schwänze und Ohren abzuschneiden und die Wunden mit heißem Eisen auszubrennen, um die Tiere so am Wildern zu verhindern! Der Verfasser rühmt sich selbst, diese Barbareien begangen zu haben, ohne daß bisher die Dresdner Behörden gegen ihn eingeschritten sind'[5]).

Weitverbreitet war dieser Verstümmelungsbrauch, um sie ans Haus zu fesseln, denn eine verstörte Katze hockt am liebsten und sichersten hinterm Ofen; ihr fehlt ja ein wichtiges Tast- und Balancierorgan. Dem Gestiefelten Kater, einem der Verehrer Katerinens in dem schon einigemal genannten 'Thierreich des 19. Jahrhunderts'[6]), der zur Tilgung der Gerichtskosten die schönen Stiefeln dalassen muß, wird zur Strafe für seine Missetaten der Schweif abgehackt. Ebenso dem diebischen Kater im 'Gastmahl der Katzen' vom Koch und Küchenjungen[7]). — Die Volksmeinungen über den Zweck widersprechen sich landschaftlich; einig sind sie sich indes in der Annahme, dies Stutzen diene zum Besten des Haustiers. Nach einem Sprichwort vom Viertel unter dem Mannhartsberg zwar 'läßt unser Herrgott då Kåtz 'en Schwoaf nit länger wåchsen als s' 'hn derträgn kånn'[8]), allein sie soll eben nicht nur andern mißfällig gemacht werden, es gilt ihr Häuslichkeit beizubringen[9]), weshalb man ihr ja auch seit dem Mittelalter

---

[1]) Schopenhauer, Parerga u. Paralipomena 2, Kap. 15, Über Religion 405f. (Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe, Leipzig, 5. Bd.).

[2]) Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte = Werke 9, 89.

[3]) Albertus Magnus, Thierbuch, dt. durch Walther Ryff (Frankfurt 1545) Fol. F 6[a]; Geßner, Thierbuch (Zürich 1563) Bl. 118bf.; Kunst- u. Wunderbüchlein (Frankfurt 1631) S. 702f.; Zinck, Oeconom. Lex. (Leipzig 1764) Sp. 1376; Bingley, Thierseelenkunde 2 (Leipzig 1805), 7; Curiositäten der Vor- u. Mitwelt 8 (Weimar 1820), 466; Martin, Leben der Hauskatze (Weimar 1877) S. 33; Landois, a. a. O. 1, 201f.; Placzek, a. a. O. S. 153; Lengler, Birkenfelder Bilder (Birkenfeld 1922) S. 36f.; Siebs, Die Norderneyer (Norden 1930) S. 31.

[4]) Amtl. Organ der Gemeinde Klotzsche u. Hellerau, 12. Mai 1927, Nr. 56.

[5]) Kyber, Tierschutz u. Kultur (Leipzig u. Zürich 1929) S. 78.

[6]) S. 124.

[7]) Fliegende Blätter 3 (1847), Nr. 63f., mit humorvoll parodierten Opernarien. Die Szene ist illustriert auf S. 122.

[8]) Kaiser, Dt. Volkslied 7 (1905), 97. — Die Katze und ihr Schwanz werden aber zuweilen als zwei Persönlichkeiten aufgefaßt, so in einem Nantaiser Tröstreim: 'Mignon à deux, / Au chat et à sa queue', Vaugeois, Revue trad. pop. 13 (1898), 2; 15 (1900), 585.

[9]) Eiselein, a. a. O. S. 367; Fischer, a. a. O. 4, 267; Hirzel, SAV 2 (1898), 263; Messikommer, a. a. O. 1, 177; Robinsohn, Urquell NF. 2 (1898), 221; Sébillot, Folk-Lore de France 3, 90 nach N. Bozon, Contes moralisés, p. 74 und J. de Vitry, Exempla, p. 84s.

ein Stück Fell am Rücken ausschert, versengt[1]). In Venedig schneidet man den kastrierten Katern noch überdies die Schwanzspitze ab, angeblich um sie besser zu kennzeichnen[2]), doch wohl eher um sie noch mehr vom Streunen abzuhalten. — Verkümmern, eigenes Erkranken und vorzeitiger Tod[3]), Räude, soll so, z. B. in den Niederlanden, verhütet werden[4]), vgl. auch die breisgauische Ansicht: 'e rüüdige Chatz, wu der Schwanz schlaift'[5]), in der Eifel soll dadurch Magerkeit behoben werden[6]). Im Dép. Finistère soll Schwanzverstümmelung den Augustkatzen abgewöhnen, an Stelle der Ratten Reptilien ins Haus zu schleppen[7]). Das lästige nächtliche, an Hexenwesen gemahnende Miauen glaubt man in den Abruzzen und der Romagna ihr so abgewöhnen zu können[8]), was als harmlosere Parallele in dem aus Holland von Wiener Ferienkindern heimgebrachten Brauch lebt: Miaut eine Katze, so packt man sie schnell beim Schweif und hält sie in die Höhe[9]). Da Hexen auf Katzenschwänzen reiten (auf Fehmarn[10]), in Ostholstein[11]) und andernorts), so glauben die Siebenbürger Sachsen, ihre Hauskatze stutzen zu müssen[12]), was nach Moritz Busch[13]) ebenso in Süddeutschland geübt wird. Auch ziehen die Tiere alsdann nicht mehr selbst zum Hexensabbat an der normannisch-bretonischen Küste[14]). Hexenkatzen haben meist einen längeren Schwanz[15]); eine Katze, die den Schwanz am Boden nachschleift, ist eine Hexe[16]). Die ungestutzte Katze will nach vier Jahren den Herrn erwürgen[17]); geht sie bei irgendeinem Essen vorbei, so bekommt der Genießende Schnackerl (= Schluchzen)[18]); sie verscharrt ihren Kot ins Korn[19]). Die 'falschen' Katzen kennt man an ihren langen

---

1) U. a. Pauli, Schimpf u. Ernst, hgg. v. J. Bolte 1 (Berlin 1924), 231, mit weiteren Belegen; Kehrein, Volkssprache 2 (Weilburg 1862), 256.

2) Beobachtung des Herausgebers dieser Zeitschrift aus dem Jahr 1908.

3) Hempler, Psychologie des Volksglaubens (Königsberg 1930) S. 95; Lemke, Volksthüml. in Ostpreußen 1 (Morungen 1884), 89; Harou, Revue trad. pop. 17 (1902), 371; 374; Sébillot, 82; 89f. mit Literaturangaben; Finamore (1894) S. 232.

4) Schmeltz, InternArchfEthn 10 (Leiden 1897), 174.

5) Glock, Breisgauer Volksspiegel (Lahr 1909) S. 47.

6) Mayer, ZrwVk 6 (1909), 268.

7) Le Carguet, Revue trad. pop. 19 (1904), 198 = Sébillot S. 90.

8) Sainéan, ZRomPh Beih. 1 (Halle 1905), 60f.

9) Höfer, WZVk 33 (1928), 49.

10) Müllenhoff, Sagen, N. Ausg. durch O. Mensing (Schleswig 1921) S. 232.

11) Frahm, Norddt. Sagen (Altona 1890) S. 211f.

12) Haltrich-Wolff, Vkde. der Sieb.-S. (Wien 1885) S. 290.

13) Deutscher Volksglaube (Leipzig 1872) S. 64, doch ohne Quellenangabe.

14) Bosquet, La Normandie romanesque (Paris 1845) S. 218; Sébillot, Haute-Bretagne 1 (Paris 1882), 298; ders., Revue trad. pop. 11 (1896), 234f.

15) Bonnet, Revue trad. pop. 27 (1912), 221; Carlo, ebd. 13 (1898), 405; Duine, ebd. 18 (1903), 527; v. Hörmann, Heimgarten 1 (1876/77), 303f.

16) Wuttke § 217; Reiser, Allgäu 2 (Kempten 1895), 602.

17) 15. Jahrhundert: Sébillot 1906, 90 = Les Evangiles des Quenouilles, App. B, 3, 17.

18) Kaindl, Globus 76 (1899), 255.

19) Dottin, Les Parlers du Bas-Maine, S. 554 = Sébillot a. a. O.

und dicken Schwänzen[1]), wie auch Katzen mit sehr beweglicher Schwanzspitze in Tirol als Hexen[2]), in Wien als bösartig gelten[3]). In Hexengeschichten der Innerschweiz findet sich öfter der Zug, daß einer Katze der Schwanz abgehauen wird, und sich nachher am Tatort ein Rockende oder ein Haarzopf findet[4]). Eine Gespensterkatze mit sehr langem Schwanz verwehrt nächtlichen Spielern den Heimweg[5]); eine andere mit einem Schwanze so dick wie eine Schnapsflasche sitzt auf einem Holzstock am Auberg im Vogtland[6]); auf der Lehener Brücke beim Galgenberg erscheint jede Nacht eine goldene Katze mit einem ungeheuren Schwanz, so lang, daß er ihr in den Bach hinunterhängt[7]); eine ganz schwarze mit weißem Schwanz ist der toten Mutter Nachfolgegeist[8]). Der Mahrkatze wird in Wiesenberg 'e Klammer in de Schwanz gemacht, seit seller Zeit hot 's Drickemännche net me gedrickt'[9]); in Oldenburg fliegt der Alp als Katzenschwanz durchs Schlüsselloch[10]). Schlafenden Kindern stecken Katzen den Schweif in den Mund[11]). Andere haben in Niederbayern die Schwänze im eigenen Maul[12]) oder blasen Tanzmusik darauf in Südtirol[13]), wozu ein Kater den Takt schlägt[14]); bei Tirschenreut sah gar ein Bauer 'im Stadel seinen eigenen Kodel (= Kater) auf der Bodenlade sitzen und den Schwanz im Maule anderer Katzen, lauter Kätzinnen, zum Tanz auf der Tenne den Dudelsack pfeifen'[15]). — 'Dat is ok so 'n Musik, as wenn de Kater up'm Kattenswanz blößt[16])!'

Die Sagen von den bald redenden, bald musizierenden Katzen, die bei Anruf auf Nimmerwiedersehen das Haus verlassen, haben wir oben (S. 239) beim Katernamen Stimper, Stumper schon angedeutet. Ein treffendes Bei-

---

[1]) Bastian, ZfEthn 1 (1896), 51; Birlinger, Volksthümliches 2, 118; Wuttke, Volksaberglaube (Hamburg 1860) S. 117; Zingerle, Sitten u. Bräuche[2] (Innsbruck 1871), Nr. 792.

[2]) Zingerle, a. a. O. Nr. 804.

[3]) Höfer, WZVk 33 (1928), 49.

[4]) Müller, Sagen aus Uri 1, 153; 167f.; 170; 185f.; HDA 3, 1358. — Gerade umgekehrt aber verläuft segensreich der Prozeß in manchen Fassungen des Märchens von der weißen Katze, der Kopf und Schwanz abgehauen werden muß, damit der Zauber aufgehoben werde, und sie als Prinzessin erstehe: Sébillot, Folk-Lore 3, 140. Über dieses Märchen vgl. Wisser, 'Musche', NdZfVk 5 (1927), 8—13.

[5]) Schell, Bergische Sagen (Elberfeld 1897) S. 200.

[6]) Eisel, Sagenbuch d. Voigtl. (Gera 1871) S. 144.

[7]) Geiger, Roman Werners Jugend (Braunschweig 1912) S. 27f. Über die goldene Katze vgl. S. 262f.

[8]) Lemke, a. a. O. 3 (Allenstein 1899), 55.

[9]) Karasek-Strzygowski, Sagen der Deutschen in Galizien (Plauen 1932) S. 185.

[10]) Strackerjan, Oldenburg[2] 1 (1909), 464f.

[11]) Höfer, a. a. O.

[12]) Waltinger, Niederbayr. Sagen[2] (Straubing 1927) S. 52.

[13]) Heyl, Volkssagen (Brixen 1897) S. 305.

[14]) Laut Güntert, HDA 4, 1119 zu vergleichen: Meiche, Sagen, S. 294; de Cock, Volksgeloof 1, 105.

[15]) Schönwerth, Oberpfalz 3 (Augsburg 1859), 185.

[16]) Haas, Tiere im pomm. Sprichwort Nr. 812a.

spiel hierfür ist die Katzenhüttlsage aus dem Bayrischen Wald. Da tritt der Wanderer in der Christnacht draußen im Wald einer der lauschenden Katzen auf den Schwanz; wie er dann heimkommt, 'ist seine eigene Katze kalt und tot in der Ecke gelegen: am Schwänzlein aber ist ein dicker blauschwarzer Blutstropfen gehängt, nicht anders, als wenn der Mann seine eigene Katze zuschanden getreten hätte. Von dieser Zeit aber ist in diesem Hause keine Katze geblieben[1]'.

Des unvergleichlichen 'Müsen-Kapellisten, Herren in Brumnitzhausen', des Aelur, und seiner 'Ulen-Schattes', der Aelurmannin, der Aeluria, müssen wir nochmals gedenken:

De Ulen-quast in hôchte steit /
De Kattenschwanz herdale geit
By beyden achter-poten /
Geschlenckert um den rechten Voet /
Vull witt- und schwarter Noten.

De Swanz dat best' am Kater is /
Dat weet de Ule ganz·gewiß /
Drüm werd he wol verwaret
Manck beyden Schlenckern / ahne Swanz
Neen Mues / neen Lues sick paret[2]).

(Baer äußert also, ein schwanzloser Kater könne keine Mäuse fangen.)

De Swanz is ganz vull Noten /
Dar he na klönt: Frau au! Frau au!
Und spelet mit den Poten[3]).

Und:

De Swanz de schleit den Zirkel-Tact
Mit Poten vuller Nudel[4]).

Kumt syn Uhlhülpin uht dem Tact,
Thût he geswind dat Uhl-gedakt /
Schrivt up ôr Nåß de Noten /
Dat se vull Schrammen / vedderloß /
Beschriet de Taten-Poten.

Wen dit nu is int fin gebracht /
Musiken se den mit bedacht /
Und holden alike Stråcke /
Den Tripel singen se: schnap-af /
Miau! is ôr Gesprâke[5]).

Daß in der Walpurgisnacht der arme Spielmann der Betrogene ist, da die zum Hexentanz verliehenen Geigen, Orgeln, Schalmeien sich als Katzenschwänze entlarven, ist ein weitbekannter schnöder Dank[6]). Ja, außer dem Schwanz findet der Gefoppte noch die Katze dazu auf dem Schoß, so im Hennegau[7]), im Harz[8]), in Luxemburg[9]), in Mecklenburg[10]) und

---

[1]) Döring, Die Einkehr, Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten, 11. Juli 1926.

[2]) N. Baer, a. a. O. Str. 9 u. 10.

[3]) Ebda. Str. 13, 2ff.

[4]) Vgl. hierzu die Anm. Bebermeyers a. a. O. S. 63.

[5]) Ebda Str. 21, 4—23, 5.

[6]) Bolte-Polívka 3 (1918), 17; Grimm Myth.[4] 2, 896; Schweiz: Jecklin, Volksth. aus Graubünden 1 (Zürich 1874), 73f.; 3 (Chur 1878), 153ff.; 207; Oberstdorf: Reiser, a. a. O. 1 (1895), 180; Brocken: Haase, Beilage des Mitteldeutschen (Magdeburg), 29. April 1934; Mecklenburg: Seemann, HDA 4, 336 nach Krambeer, Mecklenb. Sagen (1926) S. 115f.; Bartsch, Sagen a. Mecklenb. 1 (Wien 1879), 123; Württemberg: Bohnenberger, Württ. Jahrbücher 1904, 92.

[7]) Wolf, Niederländ. Sagen (Leipzig 1843) S. 464f.

[8]) Sieber, Harzland-Sagen (Jena 1928) S. 273f., nach Pröhle.

[9]) Gredt, Sagenschatz (Luxemburg 1885) S. 535f.

[10]) Bartsch, Mecklenburg 1, 126.

in Innsbruck[1]). Einmal hat indes der Katzenschwanz auch dem Spielmann zum Loskauf aus der Hölle geholfen; er muß erraten, welche Leier er spiele, und da er glücklich gehorcht hat, kann er dem Teufel die Rätselfrage beantworten[2]).

Die Katze trägt in der Schwanzspitze Gift[3]). Die Gossensasser sagen: Katzen sind giftig, das Gift haben sie vorummer am Schweif. Von deretwegen können sie die Schwanzspitze nie stille halten (vgl. oben S. 252f. die sehr bewegliche Schwanzspitze der Tiroler Hexenkatzen) und haben es sehr ungern, wenn man sie da angreift[4])! Der Teufel sitzt darin, meinen die Galizier[5]); Katzen tragen des Teufels Fingerabdrücke auf dem Schwanz[6]); mit langen Schwänzen sieht man die übelbeleumdeten Burschen und Mädchen musizieren, andern Tags liegt eine verendete Katze an der Stelle[7]); den Teufel, einen erschrecklichen Kater mit in die Höhe gerecktem Kurzschwanz, läßt der heilige Dominikus vor den Augen der Ungläubigen am Glockenseil hinaufklettern[8]); eine Teufelskatze nimmt Wasser mit ihrem Schwanz und besprengt damit die Versammelten[9]); Teufelskatzen drehen die Schwänze[10]); 99 Paar (!) Katzen bringen den Wein aufs Gumpeneck in Steiermark, wobei sie die Schwänze ringeln, daß es nur so eine Art hat. Sie sind lauter Teufelchen[11]). Eine schwarze Katze mit langem Ochsenschwanz ist der Teufel in einer kaschubischen Sage[12]). Daran, daß Teufel und Katzen beide geschwänzt sind, gemahnt eine in ihrer Art einzig dastehende schwäbische Redensart: 'E Böser kommt in de selle Himmel, wo d' Engele Schwänz traget und miau schreiet'[13]), und der Berner-Unterländer Bettelreim

Wer mer Öppis gid, ist e liebs Engeli,
Wer mer Nüd gid, ist e böses Chatzestengeli[14]),

vgl. das niederländische 'na Kaatjeshemel gaan' = zanken[15]). — Sie trägt in der Schwanzspitze eine Schlange:

---

[1]) Zingerle, Sagen aus Tirol² (Innsbruck 1891) S. 417.
[2]) Peter, Volksthüml. 2 (Troppau 1867), 192f. = Bolte-Polívka 3, 14.
[3]) Sébillot 1906, 90. Vgl. die schon aus dem 15. Jahrhundert belegte Redensart 'à la queue gist le venin': Rosières, Revue trad. pop. 6 (1891), 324.
[4]) Rehsener, ZVVk 6 (1896), 316.
[5]) Karasek-Strzygowski S. 207.
[6]) In einer bretonischen Brückenbausage, Lavenot, Revue trad. pop. 6 (1891), 409f.
[7]) Graber, Sagen aus Kärnten (Leipzig 1914) S. 292.
[8]) Jacobus de Voragine, Legenda Aurea, dt. von R. Benz 1 (Jena 1917), 715f.; Nork, Scheibles Kloster 12 (Stuttgart 1849), 281.
[9]) Sébillot, 1906, 146 nach Étienne de Bourbon, Anecdotes, p. 323.
[10]) Schulz, Sagen aus dem Kreise Köslin (Köslin 1925) Nr. 81.
[11]) Reiterer, ZöVk 20 (1914), 175. — Vgl. Weinhold, Mystische Neunzahl = Abh. Berl. Akad. 1897, 19f.; die 99 Opfertiere bei Holmberg, Religion der Tscheremissen (Helsinki 1926) S. 144.
[12]) Seefried-Gulgowski, Von einem unbekannten Volke (Berlin 1911) S. 171.
[13]) Fischer, a. a. O. 3, 1589. — Vgl. Bolte, SBBerlAkad 1929, S. 688f. über den Gänsehimmel.
[14]) Züricher 1926, S. 516 Anm.
[15]) Bolte, a. a. O.

Nicht eene Varve hefft Aelur /
De an dem Steert een Melanur /
Schwart / Roth / Gåhl / Wit als Schwône / (= Schwäne)
Gantz schwart de beste Mueshund is /
Packt an de Ratten kône,

mit der Anmerkung: 'Melanurus, piscis est saxatilis, nigricantem habens caudam. Est et serpentis genus, præcipue in Libya et Arabia nascens, vipera minus, sed ad inferendam perniciem multo velocius. Morsi ab eo siti torquentur ...[1].' An die Schlange in der Spitze glauben ferner die Huzulen[2], die Bretonen[3], die Nantaisen[4] und die Wallonen[5]. Gift, Teufel und Schlange müssen unschädlich gemacht werden; anderseits gilt Schwanzlosigkeit als Merkmal dafür, daß solche Tiere eigentlich verwandelte Hexen seien[6]; ob dies jedoch auch für Katzen nachzuweisen ist, ist nicht angegeben. Es scheint nur außerdeutsche Meinungen dieser Art zu geben, die bretonischen chats courtauds, Stutzschwanzkatzen[7], mittelitalienische[8] und die 'Biß'katze, die Seele eines Schläfers, im heutigen Ägypten[9].

Der Langschwanz dagegen befähigt den nützlichen Koboldkater zu seinem schätzezutragenden Werke, so in Pommern[10]; ein solcher Schwanz wird feurig gedacht in Schlesien und Inselschweden[11]. Die beste Mauskatze in China und Japan hat wie Baers Aelur (oben S. 253) einen langen Schwanz[12] — m. E. wohl, weil langschwänzige dort die seltneren sind —, wogegen widersprechend in Japan auch behauptet wird, Katzen mit langem Schwanz werden im Alter Dämonen[13], und die ungestutzte Augustkatze im Dép. Finistère bringt an Stelle der Ratten Reptilien ins Haus[14].

Von diesen vielseitigen Volksmeinungen des Schwanzabhauens her fällt auch ein Streiflicht auf jenes seltsame Liedchen

Hau der Katz den Schwanz ab,
Hau ihn doch nicht ganz ab,
Laß ihn noch ein bißchen stehn,
Daß sie kann spazieren gehn,

oder

Daß NN darauf tanzen kann,

---

[1]) Baer Str. 84.
[2]) Kaindl, Globus 76 (1899), 255.
[3]) Sébillot 2 (1882), 44; Revue trad. pop. 6 (1891), 127.
[4]) Vaugeois, ebda 15 (1900), 584.
[5]) Harou, ebda 17 (1902), 371; Sébillot 1906, 89f.
[6]) Leubuscher, Wehrwölfe u. Thierverwandlungen im Mittelalter (Berlin 1850) S. 14.
[7]) Sébillot 1882, 45f., nach Fével.
[8]) Globus 59 (1891), 342.
[9]) Wreszinski, ARw 16 (1913), 629.
[10]) Haas und Knoop, BlpommVk 8 (1900), 56.
[11]) Knauthe, Ur-Quell 2 (1891), 205; Rußwurm, Eibofolke 2 (Reval 1855), 241.
[12]) Dureau de la Malle, Froriep's Notizen 25 (1829), 211.
[13]) Buschan, Sitten der Völker 2 (Stuttgart 1922), 18; Régamey, Revue trad. pop. 4 (1889), 17f. — Vgl. unten S. 266, Anm. 5.
[14]) Vgl. oben S. 251, Anm. 7.

das bald als Studentenlied, als einfacher Gassenhauer beliebt, bald als 'Sonntagslied', als Auszählreim, als Bastlösereim kontaminiert mit Hexen- und anderen Vorgeschichten, dann wieder als Rummeltopflied mit und ohne eingeflochtene anderen Bestandteilen und als jenes märchenhafte Nornenliedchen oder Dornröschenspiel verquickt ist mit den Drei Jungfern, dem scheinenden Mond, der treppabspringenden Maria in ihrem klingenden Glockenrock und dem von der Katze gestohlenen Butterbrot. Diese Gebilde hier einzeln aufzuführen, den rätselhaften Komplex zu entwirren, fehlt uns der Raum — 'Hau der Katz den Schwanz ab!', d. h. mach die Sache kurz ab[1] —. In irgendeiner, oft auch in mehreren der erwähnten Formen gleichzeitig sind sie auf deutschem Boden überall heimisch. In meiner Heimat Heilbronn am Neckar sang man den Vierzeiler vierstimmig, im Baß beginnend und von Vers zu Vers sich erhöhend, dergestalt, daß, nachdem A. die erste Zeile gesungen und er zu der zweiten übergeht, B. mit der ersten einfällt, C. und D. in dieser Anordnung fortfahren, so daß also ein ohrenbetäubendes Durcheinander entsteht, ein rechter Katzenkanon, wenn A. beim letzten Vers angelangt ist, der dann in umgekehrter Folge wieder Zeile für Zeile abflaut.

Die Aufforderung, der Katze den Schwanz abzuhauen, abzuschneiden oder ihr die Haut über den Schwanz abzuziehen, ergeht in anderer Form auch in vielen Bastlösereimen. Eine sauerländische Fassung lautet:

Die Katze läuft den Turm hinauf,
Do kamm de graute Hesse
Met diäm langen Messe,
Woll diäm Kiättken diän Steert afschnien[2]),

eine Meyenfelder:

Blarr blarr Pîpe,
Woneir bist du rîpe?
Morgen nich, awermorgen nich,
Den annern Morgen ganz gewiß.
Up'n gollen Dike
Sat 'ne ôle Hexe
Mit 'n stumpen Meste,
Woll de Katten den Swanz afsnien.
Leip se up 'n Balken.
As se wêr rünner kam,
Was öhr de Swanz awesnêen[3]),

---

[1]) v. Gutzeit, Wörterschatz d. Dt. Sprache Livlands 2 (Riga 1874—92), 22; als Leitspruch der Continental-Fahrrad-Fabrik Prenzlau, Hamburg, um 1903, mit scherzhafter Abbildung, erinnernd an die von C. Reinhardt (s. o. S. 232).

[2]) Luhmann, Niedersachsen 24 (1918/19), 80; anders: Ankert, Ur-Quell 6 (1896), 193; Beyhl, MbayrVk 1 (1895), 3; Binhack, Egerland 1 (1897), 23; Brunner, DG 11 (1910); 107; Bubmann, DG 15 (1914), 44; Blümml, ZVVk 11 (1901), 61; Böhm, Ur-Quell 3 (1892), 254; Feifalik, ZfdtMyth. 4 (1859), 342f.; Heuft, ZrwVk 8 (1911), 90; Hruschka-Toischer, a. a. O. S. 426; Köferl, Egerland 13 (1909), 67; Kölbl, DG 14 (1913), 229; Koch, DG 15 (1914), 44f.; Laßleben, Oberpfalz 1 (1907), 80; Loritz, ebda 2 (1908), 64; Lüneburger Heimatbuch[2] 2 (1927), 465; Marzell, Bayr. Volksbotanik (Nürnberg 1925) S. 92; Mensing 4, 497; Oberpfalz 15 (1921), 63; Peter, a. a. O. 1, Nr. 47f.; Pollinger, Aus Landshut (München 1908) S. 327; Reichel, Dt. Volkslied 8 (1906), 46; Schukowitz, ZVVk 6 (1896), 295; Strobl, Bayer. Inn-Oberland 13 (1928), 57; Waltinger, DG 12 (1911), 169; Wilde, a. a. O. S. 258.

[3]) Heckscher, Neustadt S. 476, ähnlich S. 475f. Ferner: Bückmann, NdZVk 2 (1924), 152; Heydjer, Niedersachsen 13 (1907/08), 234; Wehrhan,

eine Soester:

Sippe, sappe, sone
Muine Mäuer ist ne None
Muin Vaar, dai is en Papen,
Kann alle Flaitpuipkes maken;
Dat Kättken läip dien Täuern rop
Un woll dien Täuern decken;
Do kam dai gruise Hesse
Mit diem lange Messe
Snoit 't Kätken Stät af,
Stumps vörm Mäse af.
Det Stücksken is iut,
Flaitpuipken, komm riut[1]),

ja, in Oldenburg kommt gar eine ol Gęl Katt und beißt der Katt den Stęrt af, wirft ihn den Säuen vor[2])! So ist es eben: 'Wat sick leef het, dat tarrt sick, sä de ole Hex, do beet se de Katt den Stiert af[3])!' Vergleichen wir mit den Bastlösereimen den von der Katze entlehnten Pflanzennamen für die Blütenkätzchen der Weiden — s. unten S. 267 im Wörterbuch —, so gewinnen die Geschehnisse an Verständnis.

Märchenhaft mutet auch das Reigenliedchen von der Hele auf der Wiese an:

Heli, uff der Wise,
Sibe Johr verfließe,
Acht Johr rumbedibum,
Das chlaini Maidli drait si rum;
Das chlaini Maidli hett si drait;
Hett der Chatz der Schwanz abdrait[4]).

Hämmerlein auf der Wiese,
Sieben Jahr verschieße,
Acht Jahr wumpilibum,
Kehrt sich Fräulein NN um.
NN hat sich umgekehrt,
Und hat der Katz den Schwanz abdreht.
Morgen muß die Hochzeit sein,
Das erste Mal im Laden,
Das zweite Mal im Garten,
Das dritte Mal im Kämmerlein,
Wo die schönen Jungfrauen sein[5]).

Eisenglat wie ein Haar
Hat gesponnen sieben Jahr,
Sieben Jahr sin umer,
Mädchen hat gespunen,
Mädchen hat sich umgedreht
Und hat der Katz den Schwanz ausdreht[6]).

Den Ursprung dieses Liedes erklärt Rochholz[7]) mit der wettermachenden Katze und dem Wintereis, das hinweggetanzt wird[8]).

ZrwVk 2 (1905), 107; ders., Nds 25 (1919/20), 209; ders., JbndSpr 34 (1908), 148. Anders: Drechsler, MSchlVk 1 (1895/96), 49; Block, ZfdMa 1915, 270; Graebisch, MschlVk 22 (1920), 59f.; Haase, ZVVk 4 (1894), 76; Hoffmann, ZfdMa 1906, 340; Knauthe, Ur-Quell 3 (1892), 255; Mensing 4, 265; 5, 875; Müller, Nds 14 (1908/09), 309; Otte, ebda. 17 (1911/12), 294; Patschofsky, MschlVk 2 (1897), 28; Peuckert, Schles. Vkde. (Leipzig 1928) S. 202; Rother, MschlVk 22 (1920), 97; Wegener, a. a. O. S. 101f.

[1]) Weinmann, ZrwVk 2 (1905), 75, ähnlich 76f. Ferner: Böhme, S. 926; Bückmann, NdZVk 2 (1924), 152f.; Finnemann, Nds 25 (1919/20), 122; Firmenich 1 (1843), 352; Lehnhoff, Westfäl. Spielbuch (Dortmund 1922) S. 136f.; Leithaeuser, Vkde. des Wupperlandes (Elberfeld 1927) S. 71.

[2]) Mensing 1, 372.

[3]) Müller, Nds 23 (1917/18), 120. — Hund beißt Katze Schwanz ab: ZrwVk. 20 (1923), 21.

[4]) Glock, Breisgauer Volksspiegel, S. 128.

[5]) Schläger, Bad. Kinderleben (Karlsruhe 1921) S. 38.

[6]) Juffinger, Tiroler Heimatblätter 2 (Kufstein 1924), 12; ähnlich Hager, Der Chiemgau (München 1927) S. 285.

[7]) Kinderlied S. 467. — Zur wettermachenden Katze vgl. die Vorbedeutungen S. 263 und die Beziehung des Katzenschwanzes zum Regenbogen in der Vendée: de la Chesnaye, Revue trad. pop. 17 (1902), 138; 363f.

[8]) Varianten bei: Bertsche, Alemannia 34 (1906/07), 235; Böhme, Gesch.

Welch wichtige Rolle im Mittelalter, als unser Tier noch ein wertvolles, seltenes Gut bedeutete, der Schwanz spielte, zeigt der Rechtsbrauch, den Grimm[1]) und andere mit Fortwirkung bis in die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts anführen[2]), wonach ein Katzenmörder als Verbüßung des getöteten Tiers dem Besitzer den Balg vom Kopf bis zum Schwanzende mit Getreide zu bedecken hatte. — Nach einem dänischen Sprichwort[3]) muß man der Macht nachgeben, und säße sie in einem Katzenschwanz. Er findet denn auch als Hoheitszeichen seine Verwendung — als sei die Frankfurter Parodie

Heil dir im Siegerkranz,
Du hast ein' Katzenschwanz,
Heil Kaiser dir![4])

darauf gemünzt! —; Afrikaforscher, wie Stanley[5]) und Bartels[6]), schildern Stämme, deren Herrscher nicht nur das Fell, sondern gerade den Schwanz einiger Wildkatzenarten zum Zeichen der Würde und als Talisman tragen. Bei uns kriegen gehänselte Buben Katzenschwänze, die Mädchen aber Blumenkränze[7]), die Krämer zu Anfang des 16. Jahrhunderts im braunschweigischen Spottlied von der Zerteilung der Katze den Schwanz für einen Fuchsschwanz[8]). Die Kürschner heißen bezeichnend Katzenschwänze[9]); vgl. das Schimpfwort S. 265. — Der afrikanische

---

des Tanzes in Dtschl. 1 (Leipzig 1886), 298; ders., Kinderlied, mehrfach; Glock, Lieder aus dem Elsenztale (Bonn 1897) S. 41; Goetze, Alemannia 25 (1898), 25; Heilig, ebd. 20 (1892), 198; Hoffmann, ebd. 23 (1895), 15; Kasper, Mein Heimatland 15 (1928), 53; Lohmeyer, ZrwVk 6 (1909), 93; 255; E. Meier, Kinderreime aus Schwaben, S. 106; Messikommer 1, 100f.; Ochs, Bad. Wb. 1, 3; 15; Schläger, ZfdtUnterr 23 (1909), 1—29; Schw. Id. 9, 690; 2017; Unseld, Alemannia 24 (1896), 173; Züricher 1902, S. 117.

1) RA⁴ 2 (1922), 669f., nach Wotton, Leges Walliae 3, 5.

2) Bregenzer, Thier-Ethik (Bamberg 1894) S. 138; Kaßmann, Germania 26 (1881), 379; Mone, Anz. f. Kunde d. teutschen Vorzeit 5 (1836), 42; Osenbrüggen, Dt. Rechtsalterthümer a. d. Schweiz 3 (Zürich 1859), 48f.; ders., Studien z. dt. u. schweizerischen Rechtsgesch. (Basel 1881) S. 140f.

3) Reinsberg-Düringsfeld, Sprichw. 2, 344.

4) Wehrhan, Frankf. Kinderleben, S. 183.

5) Globus 35 (1879), 99.

6) VerhBerlGesAnthr 1903, 361. — Auch Missionare machen diese Beobachtung in neuester Zeit: Fräßle, Meiner Urwaldneger Denken u. Handeln (Freiburg 1923) S. 31. Der Brauch bezieht sich natürlich auf Wildkatzenarten.

7) Heckscher, a. a. O. S. 341; Knoop, BlPommVk 5 (1897), 110; Pollinger, a. a. O. S. 321; Zoder, Kinderlied (Wien 1924) S. 71. — Achermann, Auf der Fährte des Höhlenlöwen (Olten 1918) S. 151.

8) v. Liliencron, Histor. Volkslieder 2 (Leipzig 1866), 212 gibt an, das Gedicht selbst sei nicht erhalten. Doch weist die Kartothek des Handschriftenarchivs der Dt. Kommission der Pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin, in die mir liebenswürdigerweise Einsicht gestattet ward, außer der Prosaerzählung drei gereimte Fassungen in dt. Hss. nach: die Prosafassung, Braunschweiger Stadtbibl. N. H. 625; die gereimten: Wolfenbüttel L.H.A. VII D 13a; ebda H. B. 38; ebda H. B. H. 6721. — Mit der Katze ist der Aufwiegler Luddeke Holland gemeint, der sich an die Stelle des braunschweigischen Löwen gesetzt. — Ein sehr altes bretonisches Hirtenlied zerteilt ebenfalls die Katze; aus ihrem Schwanz wird ein Stäbchen zum Bratenwenden gemacht: Le Carguet, Revue trad. pop. 19 (1904), 202f.

9) Vgl. Montanus, Schwankbücher, hsg. v. J. Bolte (Tübingen 1899) S. 468.

Brauch dürfte Abwehrzauber sein, der in Nordamerika eine Parallele findet, dort wird der Katzenschwanz unter Türschwellen vergraben[1]), was andernorts auch geschieht, um die Katze ans Haus zu fesseln[2]). Die wohlverwahrte Schwanzspitze bringt dem Katzendieb des Bismarck-Archipels Krankheit und zwingt ihn zur Rückgabe der Gestohlenen[3]).

Anderer Abwehrzauber läßt die Giebelstangen des Hauses in gebogene Katzenschwänze, sog. Strebekatzen, auslaufen[4]), oder die Katze am Schweif übers Dach werfen, damit der Blitz nicht zünde[5]), wie sie denn als Wettertier überhaupt bekanntlich höchst bedeutungsvoll ist. — In Siebenbürgen drei Tropfen Blut aus dem Schwanzende aufs Bettstroh geträufelt, verjagt den Alp[6]), drei Tropfen Blut aus dem Schwanz fanden andernorts auch als Liebeszauber im 15. Jahrhundert Verwendung[7]). Auch soll das Mädchen, das einen Burschen in sich verliebt machen will, ihm in die Tasche die Spitze eines Katzenschwanzes stecken; verbleibt der Schwanz wenigstens eine halbe Stunde darin, ohne daß der Bursche es merkt, wirkt der Zauber[8]).

Auf einem Nachbargebiet, dem Heilzauber, ward gegen die verschiedensten Krankheiten, insbesondere Epilepsie, die fallende Sucht, Blut aus dem Schwanz eingenommen[9]), ebenso um die Folgen eines Sturzes zu vermeiden[10]), oder es mußte die erkrankte Stelle mit diesem Blut eingeschmiert werden[11]), so namentlich in Polen[12]), noch wirksamer mit gleichzeitigem Aufbinden des abgeschnittenen Schwanzstückes[13]), auch legte man kranke Finger auf das abgeschnittene Schwanzende[14]). Man riet Schwanzhaare zu

---

[1]) Knortz, Amerik. Abergl. (Leipzig 1913) S. 130.

[2]) Schiffer, Ur-Quell 3 (1892), 272; Sartori, ZfEthn 30 (1898), 39. Zum gleichen Zweck Katzenschwanzhaar im Schuh zu tragen: Fogel, Pennsylvania (Philadelphia 1915) S. 146. Die Chaldäer messen die Schwanzlänge mit dem Stock und bergen ihn im Rauchabzugsrohr: Nikitini, Revue d'Ethnographie et des trad. pop. 4 (1923), 168.

[3]) Falkenberg, Erdball 3 (1929), 422; Hellwig, SAV 25 (1924), 3; Howey, a. a. O. S. 245.

[4]) Sartori, Westfäl. Vkde. (Leipzig 1922) S. 21; Weiser, Mitt. Wiener Anthrop. Ges. 56 (1929), 10.

[5]) Höfer, WZVk 33 (1928), 50.

[6]) v. Wlislocki, Glaube u. Brauch der Sieb. Sachsen (Berlin 1893) S. 6.

[7]) Dietrich, ZfdA 13 (1867), 215.

[8]) de V. H., Revue trad. pop. 17 (1902), 355.

[9]) U. a. Becher, Parnassus medicinalis (Ulm 1663) S. 42; Hellwig, Vollk. Teutsch- u. Latein. Physical. Lex. (Hannover 1713) S. 369; Woeste, Volksüberlieferungen (Iserlohn 1848) S. 55; Fossel, Volksmedizin in Steiermark (Graz 1885) S. 73; Jühling, Tiere in der dt. Volksmedizin (Mittweida 1900) S. 102; Hovorka-Kronfeld, Vergleich. Volksmedizin 2 (Stuttgart 1909), 607; 677; Wuttke, Volksaberglaube[4] § 352.

[10]) Sébillot 1906, 131.

[11]) Bargheer, Eingeweide (Berlin 1931) S. 275; Manz, SAV 24 (1923), 301.

[12]) Schiffer, Ur-Quell 3 (1892), 272; Udziela, ZöVk 8 (1902), 112.

[13]) Jühling, a. a. O. S. 100f., nach Hss. des 16. Jahrhunderts; Hovorka-Kronfeld, a. a. O. 745.

[14]) Jühling S. 100f.

Pulver zu verbrennen[1]) und Flechten damit zu bestreichen[2]), unter Hersagen einer Formel:

> Die Katze soll es forttragen,
> Sie soll es zum Herrn Freitag tragen;
> Dieser gebe es den schönen Frauen[3]),

die an das Sprichwort erinnert: 'Das trägt die Katze auf dem Schwanze fort'[4]), das freilich auf eine geringschätzige Sache gemünzt ist. Den Speichelfluß zahnender Kinder mit dem Schwanz abzutrocknen, raten die galizisch-polnischen Juden[5]) und die Schlesier[6]), man wischte auch über Flechten mit ihm[7]), sagte einen Spruch dabei:

> Kriech auf der Katze Schwanz,
> Von der Katze Schwanz in den A . . . der Maus,
> Aus dem A . . . der Maus in die Erde
> Und kehre nimmer zurück[8]).

Ob freilich die Tiere immer mittun, bezweifelt schon das Sprichwort: 'Der Herr befiehlt's dem Knecht, der Knecht befiehlt's der Katze, und die Katze ihrem Schwanze[9]).' Man strich über Gerstenkörner mit dem Schwanz, wiederum mit einem Segen:

> Herbran, schame dy,
> die katzen sterth jaget dy,
> schamestu dy nicht weg,
> de katten sterth jaget dy beth[10]).

Selbst ein einziges Haar aus dem Katzenschwanz hielt man für wirksam[11]). Gegen Schnupfen rieten die Schlesier dazu, an der Schwanzspitze zu riechen[12]), schmerzlicher kam es der guten Heilbringerin zu stehen, daß ihr in Böhmen und der Bukowina der Schwanz am Körper angebrannt und so der Rauch eingesogen werden mußte[13]). Scherzhaft ist folgendes Mittel gegen Podagra gemeint: Man nehme im höchsten Stadium des Schmerzes eine mittelgroße weiße Katze, zwicke sie so lange in den Schwanz, bis sie wild wird und

---

[1]) Tausend und eine Nacht, Inselausgabe (Leipzig 1921) 1, 153, 13. Nacht.

[2]) v. Wlislocki, a. a. O. S. 90.

[3]) Ethnographia 2 (1892), 368 = v. Wlislocki, Volksgl. d. Magyaren (München 1893) S. 140.

[4]) Berghaus, Sprachschatz der Sassen 2 (Berlin 1883), 97; Frischbier, a. a. O. 1, 136; v. Gutzeit, a. a. O. 2 (1889), 22; Haas, a. a. O. Nr. 897; Lemke, a. a. O. 1, 89.

[5]) Lilienthal, MjVk 25 (1908), 11.

[6]) Drechsler, Sitte u. Brauch 2 (Leipzig 1906), 235.

[7]) v. Schulenburg, Wend. Volkssagen (Leipzig 1880) S. 224.

[8]) v. Wlislocki S. 134.

[9]) U. a. Cats, Spiegel van den Ouden ende Nieuwen Tydt (1652) S. 305; Reinsberg-Düringsfeld, Das Sprichwort als Kosmopolit 2 (Leipzig 1863), 37.

[10]) Bartsch, Mecklenburg 2 (Wien 1880), 12, aus einem Hexenprozeß von 1576; Koppmann, KblndSp. 21 (1899), 23.

[11]) Howey, a. a. O. S. 219; Knortz, a. a. O. S. 64.

[12]) Drechsler, a. a. O. S. 311; Nelke, MschlVk 25 (1924), 94.

[13]) Kaindl, Ur-Quell 1 (1890), 205; Hovorka-Kronfeld, a. a. O. S. 6.

davonläuft . . ., mit der schwitzenden Katze soll man alsdann die Glieder einreiben[1]).

Neben die Bötformeln stellen sich die Kinderheilsegen. Schweizerisch:

Biseli, Bäseli,
Chatzestengeli,
Wenn das Biseli umhi chummt,
So ist NN umhi gsund[2]),

aus Pommern:

Fingerchen tut weh,
Die Katze läuft in Schnee,
Fingerchen wird ganz,
Die Katze hat en langen Schwanz[3]),

steirisch:

Hale, hale, Gensle,
's Kätzle hat e Schwenzle,
Stummschwanzeder Hund,
Mach alles wieder gsund[4]),

aus Fiddichow und Falkenburg:

Heil Kätzchen heil!
Kätzchen hat vier Bein,
Kätzchen hat 'n langen Schwanz,
Morgen ist alles wieder ganz[5])

und so ähnlich vielfach[6]). Den lustigsten verzeichnet Haupt aus Würzburg:

Heile, heile Kätzle,
Kätzle hat e Schwänzle,
Hat e Löchle auch derbei,
Fritzle, steck dei Wewele nei[7]).

In der zweiten Zeile eines im Schweizerischen bekannten Kindertanzes, der auch als Erzählschluß und als Ortsneckerei gilt, hat das Chätzli ebenso ein Schwänzli:

Dären-däre Tänzli[8]),
d' Chatz het es Schwänzli[9]),

---

[1]) Fliegende Blätter 55, Nr. 1375 (1871), 167, mit drei köstlichen Illustrationen.

[2]) Züricher, a. a. O. S. 25.

[3]) Drosihn, Kinderreime a. Pommern (Leipzig 1897) S. 58.

[4]) Englert, ZdtUnterr 8 (1894), 120.

[5]) Knoop, BlPommVk 7 (1899), 58f.

[6]) Dähnhardt, Volkstümliches 1 (1898), 9; Dunger, a. a. O. 63; Engelien-Lahn, Brandenburg 1_3, 193; Frömmel, a. a. O. 1, 12; Gelbe, Germania 22 (1877), 298; Lehrmann-Schmidt, Die Altmark 2 (Stendal 1912), 154; Lohmeyer, ZrwVk 6 (1909), 88; Peter, a. a. O. 1 Nr. 76; Schön, Kinderlieder des Saarbrücker Landes (Saarbrücken 1909) S. 2; Wegener, a. a. O. S. 63; Wossidlo 3, 106f.; Zewe, Sitte u. Brauch d. Saargebiets (Saarbrücken 1924) S. 20; 87.

[7]) ZVVk 5 (1895), 414; Lammert, Volksmedizin (Würzburg 1869) S. 200; Ebermann, Blut- u. Wundsegen (Berlin 1903) S. 123.

[8]) Ahd. dêron, dieron ist tanzen, hüpfen: Mone, AfdA 1839, 499.

[9]) Rochholz, Kinderlied S. 341f.

und in erweiterter Strophenform:

Tirli — tänzli,
Chatzeschwänzli,
's Chätzli wot go muse[1]),

Tiri tiri Tänzli,
's Chätzli hät es Schwänzli,
tiri tiri tō,
und du häst en Flōh[2]).

Zauberbräuche anderer Art: Der Bedeutung des Katzenschwänzleins im Märchen haben wir schon einige Male gedacht. Zwei ausgeworfene Schwanzhaare 'van de sprekende kat' helfen dem Verfolgten bei der Flucht[3]). Wer in der Stadt Biel eine andere Nasenform will, der töte eine Katze, deren eine Schwanzhälfte weiß ist, streiche einen Blutstropfen daraus auf ein Eichenblatt und reibe unter Anrufung der drei heiligsten Namen die Nase damit ein. Er braucht bloß noch zu sagen, was für eine Gesichtszierde er möchte, hernach bekommt er sie gewiß[4]). Legen Katzen ihre Schwänze über die Pflugschar, so nutzt sie sich nicht ab[5]). Um etwas nicht zu vergessen, beißt man wiederum der Katze den Schwanz ab[6]), ein Gedächtniszauber, der anders in der oben S. 232f. erzählten malaiischen Knotenschwanzfabel und in einer siamesischen wiederkehrt. Wer aber hier der Knüpfer war, und was es nicht zu vergessen galt, ist nicht recht ersichtlich; wohl eine göttliche Person[7]). Eines schwarzen Katers mit weißem Schwanz bedürfen die Polen zum Erwerb des begehrten Wechseltalers[8]). Ob der schweizerische Ausruf 'Hau der Katz den Schwanz ab, du häst ja Diamante!'[9]) nur dem Protzen gilt oder auch auf einem Geldzauber beruht? — ist doch die Katze eine Schatzhüterin[10]). So vereiteln u. a. in Schlesien[11]) miauende Katzen mit erhobenen Schwänzen Schatzgräberei auf dem Geldberge; eine großrussische Erzählung weiß von einer Katze, unter deren Schwanz ein Kessel voll Silbergeld liegt, aus dem der Bursch sich seine dreißig Rubel abzählt[12]). In einem Märchen der Schluh von Tázerwalt mistet sie sogar Gold[13]); eine katalonische Fassung des Märchens von den Tieren im Räuberhaus läßt die Katze nach Rom ziehen, um sich den Schweif vergolden zu lassen[14]), der in einem Zaubermärchen der pol-

---

[1]) Schweiz. Id. 9, 2031. — Vgl. die Wiegenreime oben S. 243.

[2]) Schweiz. Id. 9, 2017; Züricher 1926, S. 85; ähnlich S. 292; Rochholz, a. a. O. S. 327; Häberlin-Schaltegger, SAV 6 (1902), 148; Meier, ebda 23 (1921/22), 100; E. Stoll, Kinderlieder a. Schaffhausen (Zürich 1907) S. 76.

[3]) Joos, a. a. O. 1, 136 = Bolte-Polívka 2 (1915), 141.

[4]) Küffer, SVk 10 (1920), 29.

[5]) Sébillot, Revue trad. pop. 11 (1896), 234f.

[6]) Dithfurth, Dt. Volksl. 6 (1904), 58.

[7]) Howey, a. a. O. S. 131, nach Cat Gossip 1, 5; 2; 158f.

[8]) Ščurat, Ur-Quell 4 (1893), 108f., nach Kolberg, Lud 14, 150.

[9]) Schweiz. Id. 3 (1895), 583, nach Postheiri 1887, Nr. 36.

[10]) z. B. schwarze Katzen bewachen unterirdische Schätze: Wuttke § 173.

[11]) Kühnau, Schles. Sagen 3 (Leipzig 1913), 585.

[12]) Chudjakov, Großruss. Märchen 2 (Moskau 1861), 118 = Bolte-Polívka 1, 60, Nr. 7.

[13]) Stumme, Märchen der Schluh v. Tázerwalt (Leipzig 1895) S. 73ff.

[14]) Maspons y Labros, Lo Rondallayre 2 (Barcelona 1875), 80 = Bolte-Polívka 1, 257, Nr. 27.

nischen Bergbewohner schon golden ist[1]). Eine goldene Katze kennt auch der bretonische Neckreim

> Qu'est-ce qui a perdu ?
> J'ai trouvé
> La queue d'un petit chat doré[2]).

Ein Gegenstück zum oben S. 259 angeführten Liebeszauber stellt der Bosheitszauber dar: Mißgünstige Leute lassen zwei mit den Schwänzen aneinander gebundene Katzen dem Brautpaar über den Weg laufen, so wird es eine friedlose Ehe[3]).

Nah hiermit verwandt sind die Vorbedeutungen.

> Die Katze leckt sich unterm Zahl,
> Es kömmt ein Gast, ist nackt und kahl[4]),

schleckt sie sich am Schwanz, so kommt in Basel-Land und Solothurn ein 'unwerter' Gast[5]), im Aargau und auf Fehmarn ein Mann[6]), 'e chlaine Bsuech' im Breisgau[7]). Sie zeigt selbst mit dem Schwanz die Richtung an, aus der der Besuch naht, in Schleswig-Holstein[8]), Estland[9]), Anhalt[10]) und Pennsylvanien[11]). Auf die Katze als Wettertier kamen wir schon oben S. 257 zu sprechen. 'The cat has a gale of wind in her tail', es gibt Sturm, sagen englische und nordamerikanische Seeleute, wenn die Schiffskatze ungewöhnlich munter ist[12]). Wäscht sich die bulgarische Katze unterm Schweif, wird es bald regnen[13]). Einzig dem alten Kater wird keine Beachtung geschenkt: 'Je älter der Kater, je unbiegsamer ist sein Schweif[14]).' Wenn man aber ohne alle Nachricht bleibt, dann tritt eben ausnahmsweise der Fall ein, daß 'die Katze vom Schwanz nichts zu wissen bekommt'[15]).

Auf die über das ganze deutschsprachliche Gebiet verbreiteten Gruppen von Rätseln 'Vorn wie ein Knäuel . . .' und 'Es geht etwas die Stiege hinauf . . .' haben wir oben S. 238 schon hingewiesen[16]). Ein Scherzrätsel

[1]) Piprek, Ergänzungsbd 13 der ZöVk (1918), 142ff.
[2]) Sébillot, Revue trad. pop. 7 (1892), 53. — Goldene Katze, vgl. oben S. 252.
[3]) Ditfurth, a. a. O. 2 (1900), 54; Wuttke § 563.
[4]) Schmidt, Gestriegelte Rockenphilosophie[5] (Chemnitz 1759) S. 95.
[5]) Schweiz. Id. 3, 588; 9, 508; Schild, Großätti 1 (Biel 1864), 123.
[6]) Rochholz, Schweizersagen 1 (Aarau 1856), 157; Mensing 1, 306.
[7]) Glock, a. a. O. S. 25.
[8]) Mensing, a. a. O.
[9]) Boecler-Kreutzwald, Der Esthen abergl. Gebräuche (Petersburg 1854) S. 125.
[10]) Wirth, Beitr. z. Vk. in Anhalt 4/5 (Dessau o. J.), 21.
[11]) Fogel, a. a. O. S. 143.
[12]) Brewer, Dict. of Phrase and Fable[20] (London o. J.) S. 733; Knortz, a. a. O. S. 130.
[13]) Strauß, Die Bulgaren (Leipzig 1898) S. 287.
[14]) Tschechisch, polnisch, russisch: Reinsberg-Düringsfeld, Das Kind im Sprichwort (Leipzig 1864) S. 76; Wander 'Katze' Nr. 272.
[15]) Frischbier, Preuß. Sprichwörter 1[2] (Berlin 1865), 137.
[16]) Eine Brabanter Fassung, in der der Schwanz Ofenwisch heißt: Colson, Revue trad. pop. 7 (1892), 147.

fragt: Wieviel Katzenschwänze braucht man, um den Mond anzubinden? (Einen, er muß aber lang genug sein)[1]). Ein anderes, worin aus Decknamen die Katze erraten werden muß, lautet:

Wat is dat vörn Deert,
Dat sitt upm Heerd
Mit 'n ruugen Steert?

fragte ein Fremdling im Vaterlande, der die Hauskatze im väterlichen Hause nicht kennen wollte[2]). Verwandt ist eine Wittenburger Fassung:

Huse brummsuse, wo weighet der Wind,
Achter den Oben dor sitt 'n gris Ding,
Hett so'n langen Swanz, hett so'n scharpe Klaun —
Oh du oll Schaapskopp, kannst uns' Katt nich sehn[3]).

Eine absichtlich verwirrende Frage stellen die Bretonen: Qui a sept pieds, quatre oraïlles et une quoue? (Katze in einem Kochtopf).[4]) Kinder werden im Scherz gefragt:

Was hat einen Kopf wie eine Katze,
Augen wie eine Katze,
Füße wie eine Katze
und einen Schwanz wie eine Katze
und ist doch keine Katze?

(in dieser Fassung mit dem Schwanz in Schlesien und Niederdeutschland bekannt. Lösung: der Kater)[5]). 'Wo sie den Wedel herausstreckt', ist die Antwort auf eine schwäbische Scherzfrage, wo die Katze im Heu hocke[6])? Ein Vexierrätsel fragt: Wie kann man beweisen, daß eine Katze drei Schwänze hat?: 1 Katze hat 1 Schwanz mehr als keine Katze; keine Katze hat 2 Schwänze; 1+2 Schwänze sind 3 Schwänze, folglich hat eine Katze 3 Schwänze[7]); ein Zahlenscherzrätsel: In de Stuw in de Eck set en Katt; drei setten vör ehr, un ein set up'n Swanz. Wovel Katten wiren dat? (Vier)[8]). Endlich ein übertragenes Rätsel, dessen Lösung Nadel und Faden ergibt, aus dem Kreise Berent: Ein Kätzchen sitzt im Fenster, der Schwanz wird ihm naß[9]). Und ein Rätselschwank 'Was eine Senfkatze sei?', wird

---

[1]) Andree, Braunschweiger Vkde² (Braunschw. 1901) S. 498; Frank, DG 17 (1916), 184.

[2]) Schütze, Holst. Id. 2 (Hamburg 1801), 236; Ehlers, Räthselbok (Kiel 1865) S. 5; Gillhoff, Meckl. Volksrätsel (Parchim 1892) S. 12; Mensing 1, 715.

[3]) Wossidlo 1, Nr. 171f. Anm.

[4]) Sébillot, Littérature orale de la Hte-Bret. (Paris 1881) S. 303; Charlec, Revue trad. pop. 18 (1903), 288; Kerbeuzec, ebda. 20 (1905), 504; Lavenot, ebda. 5 (1890), 667.

[5]) U. a. Peter, a. a. O. 1 (1885) Nr. 335; Gillhoff, a. a. O. 13; Perlick, MschlVk 22 (1920), 50.

[6]) Birlinger, Augsb. Wb. S. 273; DWb 5, 'Katze' 2°; Fischer, Schw. Wb. 4, 268.

[7]) Friedreich, Gesch. des Räthsels (Dresden 1860) S. 150. Einen noch einleuchtenderen Beweis, mit 40 Schwänzen, bringen die Fliegenden Blätter, 23 (1856), 118.

[8]) Ehlers, Räthselbok Nr. 753; ähnlich Nr. 334 und Mensing 3, 71. — Dies Rätsel ist in etwas anderer Fassung ohne Schwanzbeteiligung sehr verbreitet.

[9]) Gulgowski-Lorenz, MkschVk 2 (1908), 74, Nr. 16. — Vgl. oben S. 235, Anm. 5.

in Altbayern[1]) und in Niedersachsen[2]) erzählt: Ja, die Senfkatze zöge Senf dem Fleisch vor! Beweis: sie leckt den unter den Schwanz geschmierten Senf ärgerlich ab, bevor sie sich über das Fleisch hermacht. Mit dem Senfhund mißlingt aber dem Prahlhans der Versuch kläglich!

Zum Schluß ein paar Worte über Denominationen. Der Kürze halber seien hier Quellen und Landschaften nicht angeführt.

Katzenschwänzen als Übernamen sind wir schon begegnet. Bewohner ganzer Ortschaften müssen sich nachsagen lassen, sie seien Katzenschwänze, es gibt eine eigene 'Schwanzpredigt' aus den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts[3]), die in der derben Art Abrahams a Sancta Clara gegen das Schimpfwort Du Katzenschwanz! loswettert und auf S. 25 zu dem Ergebnis kommt: 'Habt ihr mich nun verstanden, was ein Katzenschwanz seye, oder sagen will? Nemlich einen betrüglichen, verstohlenen, unzüchtigen Menschen und einen falschen Schmeichler, der die böse Art der Katzen an sich hat, und welchen zuletzt der Teufel jener kohlschwarze Erz-Katzen-Schwanz holen werde.' — Kattstertig bedeutet neben schmeichlerisch auch hochfahrend, übermütig. — Als Familienname kommt der Katzenschwanz auch vor. 'Da war einmal ein sehr frommer geistlicher Herr, der hieß — Katzenschwanz. Als der Fürstbischof von Brixen gestorben war, wußte man keinen würdigeren Nachfolger als Herrn Katzenschwanz. Aber kann ein Bischof so heißen? Da wurde dem Herrn gestattet, seinen Namen ins Griechische zu übersetzen, und er bestieg den fürstbischöflichen Thron von Brixen als Bernard II. Galura[4]).' Eine Katzawadle erscheint in Hexenprozessen als Hexe, und in jener geheimnisvollen Sagengruppe vom Todansagen im Geisterreich heißen die Gebirgsfenggen, die in Katzengestalt beim Bauern Dienste tun, wie der König der Katzen gern Staunzen Maunzen, Stutza Mutza, Muggistutz (alle = Stutzkatze). Katzenschwänzler ist, wer beim Chatzenschwanzis, einem Schwenkspiel, den Katzenschwanz = Gänsemarsch zieht, wie auch eine Fassung des hübschen Gesellschaftsspiels, wo jeder Mitspieler im Gänsemarsch einen Platz zu erobern sucht, 'Die Reise nach Jerusalem' lautet:

Wir fahren nach Jerusalem,
Wer will mit?
Die Katze mit dem langen Schwanz,
Die kommt mit[5]).

---

[1]) Fliegende Blätter 44, Nr. 1070 (1866), 15 illustriert von Adolf Oberländer; Altherr, Heimatblätter, Beilage z. Reichenhaller Tagblatt 10 (Reichenhall 1929), Nr. 7; ähnlich ebda 2 (1921), Nr. 5.

[2]) Schultze, De Sempkatte (Braunschweig 1897); Heiberg, Nds 12 (1906/07), 435.

[3]) Straf- u. Sittenpredigt (Berlin 1775), vgl. S. 242, Anm. 2. Wander 'Katzenschwanz' nennt irrtümlich als Verfasser dieser 'Schwanzpredigt' den Wiesenpater zu Ismaning.

[4]) Weber, Innviertler Heimatkalender auf d. J. 1910 (Ried) S. 43f. — Galura war 1829—56 Fürstbischof v. Brixen: P. Gams, Series episcoporum eccl. cathol. 1 (Regensburg 1873) sub anno. — Pierer, Universal-Lex. 8 (Altenburg 1835), 49 führt einen Linzer Domherrn und Kanzelredner Galura auf, 'eigentlich Katzenschwanz'.

[5]) Wossidlo 4, 225, als Auszählreim angegeben; ähnlich aus Berlin: Frömmel, Kinder-Reime 1 (Berlin 1899), 47.

In einem Reigenliedchen der Altmark kehrt der Gedanke wieder, mit anderer Wendung:

Ringel, ringel Rosenkranz,
Kättchenschwanz,
Kättchen sitt in't Wi',
Spinnt gäle Si';
Grot Nöät, klein Nöät: Kikiriki[1])!

Eine Komödie für Puppentheater, betitelt 'Der Katzenschwanz', führt T. Kellen an[2]), es gibt auch eine ebenso benannte Volkserzählung[3]), ich habe beide aber leider bisher nicht einsehen können. Katzenschwänze nennt M. Lindener seine zotigen Possen[4]).

Die Felidennamen erwähnten wir oben S. 233. Andere Tierbenennungen sind neunschwänzige Katze als Bezeichnung der Eule und einer Sepiaart, die indes nur 5, keine 9 Schwänze hat; zweischwänzige Katze[5]) für den Zangenkäfer, Ohrwurm; katzenschwänziger Affe für die Meerkatze.

Die neunschwänzige Katze als Strafpeitsche ist bekannt. Die auf dem Rücken sich nach der Peitschung zeigenden Striemen sind 'Kratzer der neunschwänzigen Katze'. Mit einem Kattenstert als Peitsche wird auch der alte Mann, der ohne Pferd und Zubehör reiten will, im Volkslied von seiner Frau ausgerüstet[6]). 'Gläugnigen Kattenstart' nennt Fritz Reuter die Zigarre[7]). Vielleicht hat er den Pfälzer Neckreim gekannt:

Wer de Pälzer Duwack net kann vertrage,
Der muß de Katz ehr Schwänzel raache[8]).

'Katze^{n}wadelsupp' ist eine Suppe aus allerlei Resten. Katzenschwanz heißen ferner der Schwefelspath, eine runde Feile, ein Wimpel, Windstreifen am Himmel (sog. Zirrusstreifen) ein Klampen und ein Tau im Schiffswesen, Kattestaarthals das auf den Kattestaart belegte Tau. Kattstęrt ist eine Nuß im Spiel Nutt Butt Jippstęrt, Kater mit'n Stęrt der Sechstrumpf im Kartenspiel Muuschkatt, wie denn überhaupt die Katze beim Kartenspiel viel herhalten muß: die Redensart 'De een hölt de Katt an'n Kopp un de anner an'n Schwanz'[9]) lautet im Holsteinischen bei Schwierigkeiten im Skat: 'De een hett de Katt bi'n Stęrt un de anner stökert ęr[10]).'

---

[1]) Lehrmann-Schmidt, Die Altmark 2 (Stendal 1912), 175; ähnlich Firmenich, Völkerstimmen 3 (1854), 131.
[2]) Börsenblatt f. d. dt. Buchhandel 71. Jahrgang, 28. Dez. 1904, S. 11614.
[3]) Lionel Bonnemère, La queue du chat, in Versen (Niort o. J.) = Extrait de l'Ouest artistique et litt., s. Rev. trad. pop. 13 (1898), 127. — Wohl die Evageschichte?
[4]) Lindener, Katzipori (1558) ed. Lichtenstein (Tübingen 1883) S. 62; 102.
[5]) Eine Katze mit 2 (in Fabelversionen auch 9) Schwänzen ist in der irischen Abtei Holycross in Stein gemeißelt zu sehen: Fitzgerald, Revue trad. pop. 3 (1888), 603; 4 (1889),80. — Zweischwänzige Katze, japan. Sagengestalt: Archivio 8 (1889), 360.
[6]) U. a. Danneil, Wb. d. altmärk. Ma. (Salzwedel 1859) S. 270; van Vloten, Nederlandsche Baker- en Kinderrijmen (Leiden 1874) S. 45f.; Mensing, 4, 95.
[7]) Sämtl. Werke 2 (Leipzig o. J.), 251.
[8]) Wilde, Pflanzen i. Sprachsch. d. Pfälzer (Neustadt 1923) S. 239. Vgl. oben S. 237.
[9]) Haas, Tiere im pomm. Sprichwort Nr. 907. Vgl. oben S. 241, Anm. 4—6; Arndt, Christliches u. Türkisches (1828), S. 302.
[10]) Mensing 4, 868.

Unter den Flurnamen finden wir den Katzenschwanz, der zugleich ein Längenmaß bedeutet, dessen sich auch die Redensart bedient: 'Notre chat a une queue qui arrive jusqu'à Tchatchak'[1]) (von einem weiten Weg) und: 'Unsere Katze hat einen langen Schwanz', wenn jemand große Verwandtschaft oder Meinungsanhang besitzt[2]), für Äcker und Wiesen von länglicher Gestalt, für Felsen, Felsklippen und Vorsprünge, Wälder, Gassen. Es gibt sogar ein Katzenschwanzflüßchen.

In der Pflanzenkunde[3]) kann Katzenschwanz und seine Sinnverwandten, sowie Muzkatze (= Stutzschwanzkatze) über 30 verschiedene Arten bedeuten. 'Gleich und gleich gesellt sich gern, sagte der Katzenzagel zur Tanne!' So Ackerskabiose, gemeiner Armleuchter, Baldrianarten, Bärlapp, gemeine Betonie, die Blütenkätzchen der Weide und des Haselnußstrauchs, Ehrenpreis, Erdrauch, Federkraut, Feldklee, Fuchsschwanz, Knöterich, Königskerze, Mooskolben (Rohrkolben), Narden, Natterkopf, Nept, Odermennig (Leberkraut), die ostindische Pflanze Caturus L., deren hängende Blumenähren mit dem Schwanz der Katze einige Ähnlichkeit haben, Katzenpfötchen, Schachtelhalm (Schaftheu, Zinnkraut), das auch in Anpreisungen gemeint ist:

Euer Exzellenz!
Kaufen S' keine Katzenschwänz?
Ribel! Ribel! Katzenschwanzribel!

und

Der Ribel von dem Katzenschwanz
Macht dem Geschirr den schönsten Glanz[4]),

wogegen die Katzenwedel beim Rottweiler Maskenlaufen, dem Narrensprung, an der langen Stange mit denen der Federehannes den zuschauenden Mädchen die Röcke zu heben trachtet, wohl richtige Katzenschwänze sind[5]), da ein Bekannter mir einmal erzählte, er habe in einem Braunschweiger (?) Museum ein Bäumchen mit lauter Katzenschwänzen behängt gesehen, wohl von irgendeinem ähnlichen Umzugsbrauch herrührend. — Weitere Pflanzen dieses Namens sind Schafgarbe, gemeine Syringe, Tausendblatt (eine Wasserpflanze), Wachtelweizen, die stumpfblättrige Weide — vgl. oben S. 256f. die Bastlösereime —, Weidenröschen, Wollblumen und schließlich ein dem Zinnkraut ähnliches Gewächs. 'Katzenschwänziges' ist Unkraut schlechthin, adj. katzenschwänzig nach Art des Schaftheu mit Unkraut bewuchert. Und wie beim Abernten die Katze den Vegetationsdämon darstellt, sie am Schwanz gehalten wird, so heißt Katzenschwanz

---

[1]) Sébillot, Revue trad. pop. 6 (1891), 93.

[2]) Wander, 'Katze' Nr. 917.

[3]) Als grundlegende Werke vgl. Nemnich, Allgem. Polyglotten-Lex. der Naturgesch. 1—8 (Hamburg 1793—98) und Marzell, Die Tiere in dt. Pflanzennamen (Heidelberg 1913).

[4]) Herrliberger, Zürcher Ausrufsbilder (Zürich 1749) S. 84; Medicus, Tierreich im Volksmunde² (Kaiserslautern 1891) S. 84; ähnlich DG 14 (1913), 34.

[5]) Kapff, WürttJahrb 1905, 55. Eine Photographie des Narrensprungs bringt Halm, Bayer. Heimatschutz 23 (München 1927), 155.

die letzte Garbe beim Erntefest[1]) — kurz, angesichts dieser schier unbegrenzten Möglichkeiten möchten wir Brentano glauben:

(Kraut) Katzenschwanz
verschlingt (Kraut) Mausohr[2]).

Doch mit einem russischen Sprichwort: Lieber einen Katzenschwanz denn einen Mäusekopf[3])! Der ist aber der richtige Katzenschwanz!

Es wäre noch manches und recht eigentlich an jeder Stelle mehr zu sagen, bestärkt uns ja schon Reinke de Vos: 'He hyndert my nicht eynen kattensterd[4]).' Wir sind aber allerwegen hingekommen, 'wo de Katt den Stęrt opstickt' (schleswigisch, = Hans in allen Gassen)[5]), haben genug 'den Katzenschwanz gestrichen', d. h. uns schmeichelnd wie eine Katze zugetan[6]): man könnte uns vorwerfen: 'Wenn man den Kater streichelt, so reckt er den Schwanz aus; je mër man de Katte striket, je höcher hilt se den Swans'[7]), eine über ganz Europa verbreitete Redensart, in die Zimmerische Chronik[8]) als obszöner Schwank eingeflochten. So möge die lange Reihe der Aufzeichnungen eine westvlämische Redensart beschließen, die der Fasler gebraucht als Vorwand für das, was er tut: 'Om de katte eenen steert te maken'[9]), die im Holsteinischen[10]) 'He wull de Katt 'n Stęrt ansetten, un de harr all een', in der Hochbretagne und Ille-et-Villaine in anderer Bedeutung wiederkehrt[11]):

'ça viendra, la quoue du chat est bien venue.'

Krailling bei München.

---

1) Hierüber insbesondere Mannhardt, Wald- u. Feldkulte (Berlin 1877) S. 172—74; Frazer, Golden Bough³ (1912), 5, 1, 268.

2) Brentano, Rheinmärchen: Wie der Müller Radloff dem Rhein ein Lied sang und einen Traum hatte.

3) Wander 'Kopf' Nr. 30.

4) Lübecker Ausg. von 1498, Str. 2978. (Goethe, Reineke Fuchs 6, 267f.: ... das kann mich / Keinen Katzenschwanz hindern!')

5) Mensing 3, 70 u. ö. auf niederdt. Boden.

6) DWb 9, 982.

7) Eiselein, a. a. O. S. 363; Schambach, Götting.-Grubenhag. Idiot. (Hannover 1858) S. 97. — Bauer-Collitz, Waldeckisches Wb. (Norden 1902) S. 55; Reinsberg-Düringsfeld, Sprichw. 1, 466; Frischbier, a. a. O. 1, 137; Glöde, KblNdSpr. 28 (1908), 45; Haas, Die Tiere Nr. 828 = Koch, Eurynome 1 (Stettin 1806), 45; Hönig, Sprichw. in Kölner Ma. (Köln 1895) S. 79; Jellinghaus, JbNdSpr. 38 (1912), 162; Prümer, ZrwVk 10 (1913), 130; Schiller, Thier- u. Kräuterbuch 3 (Schwerin 1864), 6; Schumann, JbndSpr 35 (1909), 32; Mensing 3, 1005; 4, 889f.

8) Ed. Barack 3 (Tübingen 1869), 66f.

9) De Bo, Idiot. 1 (Brügge 1873), 498.

10) Mensing 3, 70; 4, 836.

11) Sébillot, Hte-Bret. 2 (1882), 40; Orain, Folk-Lore de l'Ille-et-Villaine 2 (Paris 1898), 77.

Die Weihnachtspiele Niederösterreichs.

Von Leopold Schmidt.

(Mit 4 Abbildungen.)

Volkskultur und Landschaft in Beziehung zu setzen bedeutet eine Aufgabe, die sich, abgesehen vom Stoffe selbst, auf eine grundsätzliche Einstellung zum Gedanken der Wechselbeziehungen der beiden Größen stützen muß. Der Begriff der Landschaft als Kulturfaktor ist in der Wissenschaft noch nicht sehr alt. Für die Literaturgeschichte hat ihn vor allem Joseph Nadler fruchtbar zu machen gewußt, in dessen Darstellung die geistesgeschichtliche Stellung der einzelnen Landschaften so weitgehend berücksichtigt wurde, daß auf ihr viele Nachfolger fußen können. Doch tauchen bei dieser Betrachtungsweise, besonders dann, wenn auf kleinen Einzelgebieten die Einsicht vertieft werden soll, stets neue Fragen auf. Die Vielfalt der Erscheinungen lockt in gleicher Weise zur Betrachtung des Einzelelementes und zum Einbau in die Gesamterscheinung. In der Volkskunde stand die Wichtigkeit der stammheitlichen Gliederung von vornherein fest, und demgemäß ist auch die Zahl der landschaftlichen Volkskundedarstellungen sehr groß, deren Ziel es ist, einen Querschnitt durch die Volkskultur einer Landschaft zu legen. Dabei fällt ins Gewicht, daß die Beziehungen von Landschaft und Kulturgut dann meist nicht allzu schwer zu überblicken sind, wenn es sich bei beiden Elementen um Einheitlichkeit handelt, wenn nämlich die Landschaft ein historisch alteinheitliches Gebilde darstellt und auch das Kulturgut in seiner Gesamtstruktur den Charakter der Einheitlichkeit, womöglich der Selbständigkeit trägt. Bei den meisten landschaftlichen Volkskundewerken freilich werden bald alte einheitliche, bald junge, politisch zusammengefügte Gebilde als Landschaften angesprochen, eben meist die Heimatgebiete der Verfasser, so daß die einzelnen Darstellungen untereinander nur schwer vergleichbar sind. Wo nicht die gesamte Volkskultur, sondern nur ein Teil behandelt wird, steht es meist besser. Denn dabei handelt es sich zwar in der Regel nur um Sammlungen, doch tragen diese ein viel sichereres Gepräge als Darstellungen, die sogleich auch die Sammelergebnisse verwerten wollen und dabei doch über Vorläufiges kaum je hinauskommen. Jene Sammlungen dagegen stammen meist von einem oder von einigen wenigen Männern, deren charakteristische Merkmale sie denn auch tragen. So steht es um jene Volksliedsammlungen, die von der Fülle und dem Charakter eines landschaftlichen Volksliedschatzes Zeugnis geben, wie etwa die am Anfang der Volkskunde stehenden Sammlungen von Tschischka und Schottky für Niederösterreich und die von Hoffmann für Schlesien. Durch die durchaus gute Anlage dieser Sammlungen ist das weitere Aufbauen auf ihnen wesentlich erleichtert. Die kleinen, für den praktischen Gebrauch bestimmten Ausgaben landschaftlicher Volkslieder fußen meist auf derartigen älteren Sammlungen und machen sie fruchtbar. Auf dem Gebiete

der Sage steht es ähnlich; auch hier findet sich in verhältnismäßig alten Sammlungen der Großteil des Sagengutes, so daß ein Bild des vorhandenen Stoffes leicht zu gewinnen ist. Doch fehlen leider für weite Gebiete solche Sammlungen, und so ergeben sich für ein Gesamtbild Lücken, die die spätere Forschung schließen muß. — Die übrigen Gebiete der Volksdichtung sind jedoch noch weit weniger gut bedacht. So wurde die Sammlung der Kleindichtung (z. B. Spruch, Rätsel, Sprichwort, Wetterregel) wohl in einigen wenigen Gegenden fast systematisch betrieben, fehlt dafür aber in vielen anderen beinahe gänzlich. Und doch wäre auch diesem Gute große Beachtung zu schenken, da ein Querschnitt durch die geistige Fassungskraft eines Volksmenschen nur dann echt sein kann, wenn auch dieses kleine Wissen berücksichtigt wird. Und um die Zeichnung eines solchen Gesamtbildes handelt es sich bei einer wahren Volksforschung, der das Liedgut, der Sagenschatz usw. an sich nicht das Wesentliche sein darf, sondern das Verhältnis des Menschen zu einem Besitz.

In die Reihe der stets minderberücksichtigten Volksgüter gehört auch das Volkschauspiel. Diese Zurücksetzung rührt nicht zuletzt davon her, daß der Begriff der Gattung noch heute nicht klar umgrenzt ist. Es gibt aber doch, was sich aus der verschwindend geringen Zahl von Abhandlungen kaum ersehen läßt, eine ziemlich große Anzahl von Textsammlungen, die in einigen Gebieten auch durch Sammlungen von Nachrichten zur äußeren Geschichte unterstützt werden. Beide Arten tragen meist auch landschaftlichen Charakter, doch sind freilich nicht allzu viele Landschaften dabei berücksichtigt worden. Daher entstehen falsche Bilder über Verbreitung und Entstehungsmöglichkeiten der einzelnen Spieltypen und Spielfamilien sowie der Aufführungsformen und deren Alter. Altschichten lassen sich nur schwer von jüngeren Überlagerungen trennen, da häufig die Außengeschichtsforschung mit der Erkenntnis der Textforschung als der Innengeschichte nicht Schritt gehalten hat. Die einzelnen Spielausgaben zu charakterisieren würde hier zu weit führen[1]); nur eine kurze Aufzeigung des Bestandes in Österreich mag den Hintergrund für das Bild des Zustandes in Niederösterreich zeichnen. Der steirisch-kärntische Spielkreis ist mit Ausgaben recht wohl bedacht; besonders in Steiermark wurde schon seit dem eigentlichen Ahnherrn unserer Forschung, Karl Weinhold, gesammelt und viel Material zusammengebracht. Freilich machen alle bisherigen Sammlungen nicht die nun schon seit Jahrzehnten geplante Großausgabe steirischer Volkschauspiele überflüssig. Für Kärnten selbst dagegen läßt sich so Erfreuliches nicht berichten. Es wurden wohl schon viele Spiele veröffentlicht, doch nur zerstreut und meist

[1]) Einen kurzen Versuch siehe meine Arbeit „Neue Volkschauspielforschung“ (Deutsch-ungarische Heimatblätter 4 (1932), 338ff.). — Die römischen Ziffern ohne vorgestelltes H, die in dieser Arbeit manchen Spielen beigesetzt sind, verweisen auf die Nummern meiner Textausgabe „Alte Weihnachtspiele, gesammelt in Niederösterreich“, Wien, 1937. Die unter Voranstellung von AA beigesetzten Signaturen finden sich bei jenen Spielen, die bisher unveröffentlicht waren und im Archiv des Volksliedarbeitsausschusses für Wien und Niederösterreich liegen.

leider irgendwie bearbeitet. Ziemlich viel wurde schon aus dem Salzkammergut als einer Grenzlandschaft zwischen drei Ländern veröffentlicht sowie aus Salzburg selbst[1]). In Oberösterreich dagegen scheint bisher mehr stichprobenartig geforscht worden zu sein, und offenbar auch nur in der Richtung der Weihnachtspiele. Tirol dagegen, das so viele und so bedeutende Spiele des Mittelalters und der Frühneuzeit lieferte, steht an Ausgaben jüngerer Spiele weit zurück, obwohl sehr viel gesammelt wurde. Die Ergebnisse der sammelnden Forschung wurden meist sogleich verwertet und so vor allem die Außengeschichte gefördert. Dieses Verdienst, das sich an die Leistung der verwandten Nachbarlandschaft, an Bayerns Volkschauspielforschung, anschließt, kann Tirol freilich von keiner zweiten österreichischen Landschaft streitig gemacht werden. Die Möglichkeit, durch die außengeschichtliche Arbeit, also vor allem durch die Sammlung archivalischer Notizen, in die zeitliche Tiefe vorzustoßen, dürfte doch überall mehr oder minder gegeben sein; daß sie so wenig ausgenützt wird, beeinträchtigt die gesamte Spielgeschichte in hohem Maße.

Obwohl bis heute auf dem Volkschauspielgebiete die systematische Forschung noch sehr im argen liegt und sowohl in geographischer wie in historischer Hinsicht noch keinerlei Einteilungsmöglichkeiten geschaffen wurden, soll hier doch der Versuch gemacht werden, nach einer bestimmten Ordnung vorzugehen. Eine solche Gruppierung, die im folgenden durchgeführt werden wird, ist notwendig, um das große und unübersichtliche Material zweckvoll anzuordnen. Ob den einzelnen Gruppen, die hierzu gewählt wurden, über die systematische Bedeutung hinaus auch noch eine andere zukommen könnte, soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Jedenfalls lassen sich alle Volkschauspiele ohne Zwang in drei große Gruppen eingliedern: 1. Umzugspiele, 2. Stubenspiele und 3. Großspiele. Zu dieser Dreiheit tritt eine ergänzende 4. Gruppe, welche die nicht von lebenden Menschen gespielten Schauspiele umfaßt, nämlich die Puppenspiele, deren Eigenstellung sich also von ihrer vollkommen abweichenden Aufführungsart herleitet. Dieser Versuch einer Einteilung ergibt sich rein aus dem Stoff heraus; als Stoff müssen dabei Text- und Melodieverhältnisse in gleicher Weise wie die Aufführungsart betrachtet werden, da ein Phänomen wie das Volkschauspiel zunächst ohne Rücksicht auf die historische Entwicklung als ein einheitliches Ganzes zu betrachten ist. Die Angehörigen der 1. Gruppe, die Umzugspiele, textlich schwierig zu erfassen, sind durch ihre Spielweise, den Umzug von Haus zu Haus, charakterisiert. Diese Spielweise beschränkt sich nicht auf die Spiele des Weihnachtsfestkreises — obwohl sie vielleicht gerade vom Brauchtum dieser Zeit ausgegangen sein mag — sondern kommt, freilich nur in vereinzelten Fällen, auch anderweitig vor, so etwa beim Goliathspiel in Dithmarschen. Eine theoretische Umreißung der Gattung wurde bisher noch nicht versucht, wohl aber

---

[1]) Einen vorläufigen Abschluß bedeutet hier unsere Textsammlung: Karl Adrian und Leopold Schmidt, Geistliches Volksschauspiel im Lande Salzburg (= Texte und Arbeiten zur religiösen Volkskunde Bd. 2) Salzburg 1936.

manche Theorie in bezug auf Herkunft und Alter aufgestellt[1]). Auch die beiden weiteren angeführten Gruppen sind bisher noch nicht begrifflich abgegrenzt worden, doch ist der Mangel hier etwas minder fühlbar, da auf Spiele dieser Art sich die normalen dramen- und theatergeschichtlichen Begriffe doch leichter anwenden lassen. Die Unterteilung von Stuben- und Großspielen sollte allerdings einmal in Angriff genommen werden. Denn hier ist wohl auch die historische Schichtung als Leitfaden brauchbar und wird die Texte in ihrer richtigen Zeitstellung erscheinen lassen, wenn auch oft die Bühnenverhältnisse kein klares Bild ergeben. Beispiel für ein Stubenspiel ist etwa das Vordernberger Weihnachtspiel[2]), so wie die Großspiele am besten durch die Stücke des besonders in Oberbayern und Tirol gut ausgebildeten, im wesentlichen in der Barockzeit ruhenden Bauerntheaters charakterisiert werden. Dabei ist bei dieser etwas rohen Einteilung selbstverständlich auf die oft sehr großen Unterschiede im einzelnen kein Wert gelegt, wie etwa auf die Verschiedenheit eines Großspieles, das auf einer regelrechten Bühne aufgeführt wird, von einem, bei dem noch Spielerprozession, Gang zum Kreuzigungsplatz und ähnliches eine Rolle spielen.

„Verhältnismäßig arm, aber auch noch ungenügend durchforscht ist in bezug auf das Volkschauspiel die Umgebung von Wien und überhaupt Niederösterreich[3]).“ Nun, heute mag dieses Wort wohl nicht mehr in seinem vollen Umfang Geltung besitzen. Niederösterreich hat bisher wohl für die äußere Entwicklung seiner Schauspielkultur noch wenig Daten und Anhaltspunkte geliefert, doch von all dem, was an Weihnachtspielen einst vorhanden gewesen sein mag, besitzen wir heute doch mindestens Proben, so daß es an der Zeit erscheint, wenigstens einen ersten Versuch zu machen, ein Gesamtbild der Weihnachtspielkultur Niederösterreichs zu entwerfen[4]).

Bis an die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bleibt die Entwicklung ziemlich im Dunkeln. Nur aus wenigen Verboten des 17. und 18. Jahrhunderts geht hervor, daß es Wsp.e, und zwar in verschiedenen Formen, zumindestens in Wien gab. Die Verbote von 1647 und 1654 zeigen einmal, daß damals in den Gassen Wiens zu hl. Dreikönig Sternsinger sangen[5]); das Zeugnis der Fuhrmannschen Chronik für 1739 und das Verbot der n.ö. Kammer von 1751 sprechen im Zusammenhang mit einer großen Zahl anderer Spiele auch von Wsp.n, die wenigstens in der Wiener Vorstadt vorhanden gewesen sein müssen[6]). Nur für die Krippenspiele besteht eine einigermaßen leidliche geschichtliche Überlieferung, die noch zu besprechen

---

[1]) Vgl. vor allem Fr. Vogt, Die schlesischen Weihnachtspiele S. 55ff.

[2]) K. Weinhold, Weihnachtspiele und -lieder aus Süddeutschland und Schlesien S. 133ff.

[3]) Nagl-Zeidler-Castle, Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte 2, 177.

[4]) Im folgenden werden die Abkürzungen Wsp. = Weihnachtspiel, Vschsp. = Volkschauspiel, N.Ö. = Niederösterreich, n.ö. = niederösterreichisch verwendet.

[5]) Schlager, Wiener Skizzen aus dem Mittelalter, N. F. (1839) S. 314.

[6]) Codex Austriacus, Supplementum V (Wien 1777) S. 597. Weitere Verbote vergleiche bei Matthias Koch, Wien (Karlsruhe 1840): 1751 (S. 145), 1775 (S. 171), 1786 (S. 200).

sein wird. Für das Textmaterial, das heute den Spielbestand verkörpert, sagen die wenigen Zeugnisse nicht viel; sie leiten aber doch in die Blüte der Barockzeit, in der diese Seite der Volkskultur eben gerade nur gesehen wurde. Ihr Vorhandensein in noch früherer Zeit läßt sich wohl nicht erweisen, aber vielleicht auf Grund von Parallelen in anderen Gegenden doch annehmen.

Den Grundstock unseres Spielbestandes bildet noch immer die Sammlung August Hofers[1]). Zu seinen 27 Spielen treten 5 weitere veröffentlichte sowie 5 neu gesammelte Spiele hinzu; der Bestand wird durch 2 Krippenspiele, also Texte für Krippentheater, ergänzt. 39 Texte aber sind für eine Landschaft doch nicht mehr allzuwenig, besonders wenn man sie in ihrer Mannigfaltigkeit ins Auge faßt.

Diese Mannigfaltigkeit aber ist nach allen Richtungen sehr groß: Es fehlt unter den überkommenen Texten aus N.Ö. wohl jener Typus, der oben als Großspiel bezeichnet wurde; doch ist er gerade unter den Weihnachtspielen ja überhaupt selten. Dafür, könnte man fast sagen, traten die Krippenspiele ein, um so auch gesellschaftlich den Ausgleich der Spannung herzustellen, die zwischen den echten Bauernspielen und den Spielen der Stadt, besonders der barocken Kleinstadt, besteht. Dagegen besteht der Großteil der gesammelten Spiele aus Umzugspielen und deren Verwandten, nämlich den Sternsingerliedern, die anhangweise zu berühren sein werden. Auch vom Stubenspiel, auf das offenbar auch das Verbot von 1751 zielt, haben sich deutliche Reste erhalten. Sie stellen, wie vielleicht überall, die eigentlich wichtigste Schicht dar, da sie zumeist in eine ziemlich frühe Zeit weisen und für den kulturellen Aufbau einer Landschaft stets äußerst charakteristische Symptome sind. Die Umzugspiele sind rasch fließendes und weitverbreitetes Gut; die Großspiele stehen der Oberschicht stets sehr nahe und bilden geradezu den Übergang zur hohen Kunst. Die meist sehr altertümlichen Stubenspiele jedoch sind das bleibendste Gut, das von lang her überliefert wurde und sich zu einer landschaftlichen oder vielfach auch siedlungsschichtlichen Gliederung am ehesten fügt. Es ermöglicht in seiner oft kaum erkenntlichen Stilform aber auch die beste Vergleichsmöglichkeit mit anderen Gebieten der Volkskultur.

Umzugspiele.

Die volksmäßige Feier des Weihnachtsfestes geht in sehr verschiedener Form vor sich. Die einzelnen Brauchtumskomplexe, die dieses Fest umgeben, haben wohl alle auch in N.Ö. gewirkt und Spuren hinterlassen. Was davon näher zu dem eigentlichen Gebiet der Wsp.e gehört, wurde bereits wenigstens für einige Gegenden des Landes, untersucht; so hat das Herbergsuchen in der Ybbsgegend seine Darstellung gefunden[2]). Die

[1]) A. Hofer, 19. Jahresbericht des n.ö. Landes-Lehrerseminars in Wiener-Neustadt 1892.

[2]) E. Frieß, Unsere Heimat, N. F. 5 (1932), 347ff. Zum Brauchtum vgl. L. Teufelsbauer, Jahresbrauchtum in Österreich I. (N.Ö.) Wien 1935.

besonders wichtige Frage nach der Krippenkunst N.Ö.s wurde schon des öfteren angeschnitten und auch hier das vorhandene Material dargelegt[1]). An einer schärfer heraushebenden Charakteristik freilich fehlt es noch, was nicht zuletzt dem gesamten gegenwärtigen Stand der Krippenforschung zuzuschreiben ist.

Die folgende Darstellung soll versuchen, die einzelnen überlieferten Texte ihrer Zusammengehörigkeit nach aufzuzeigen und zu besprechen. Ihr Belang für die Spielgeschichte mag dabei geringer sein als der für die Zeichnung des volkskulturellen Gepräges unserer Spiellandschaft. Die Umzugspiele stehen an der Spitze der gesamten Darstellung, weil sie einmal vielleicht doch den ältesten Typus des Volkschauspieles vertreten, und ferner, weil sie zahlenmäßig im Vordergrund der Sammlung stehen. Und auf die Sammlung wird auch sonst hier Rücksicht zu nehmen sein, auch bei der Anordnung der einzelnen Spieltypen, schon um den Unterschied in der Betrachtungsweise der Zeit Hofers und der heutigen zu zeigen. Doch soll bei der großen Zahl von Hirtenspielen etwa keine Einzelbehandlung angestrebt werden. Es handelt sich vielmehr um eine Herausarbeitung der typischen Elemente, die wiederum der Volkskultur einer bestimmten Kleinlandschaft ihr Gepräge verleihen. Über den Charakter der Umzugspiele ist nicht viel zu sagen; er gleicht meist dem jener Landschaften, die im folgenden zu Vergleich herangezogen werden. Die kurze Beschreibung, die Robert Weißenhofer von einem typischen Hirtenspiel der Waidhofner Gegend gab, entspricht im wesentlichen wohl dem allgemeinen Charakter dieser Spiele. Doch bezieht sie sich eben nur auf die Hirtenspiele, die zwar in der Gesamtspielkultur des Landes einen großen Raum einnehmen, doch aus methodischen Gründen erst später behandelt werden sollen. Die Umzugspiele sind nämlich durchaus keine einheitliche Kulturschicht. Es läßt sich vielmehr hier eine Anzahl von verschiedenen Typen erkennen, deren historische Verhältnisse untereinander noch nicht ganz geklärt sind, deren einzelne Vertreter sich jedoch scharf voneinander abheben. Vor allem handelt es sich um eine Zweiteilung des Stoffes, nämlich um Spiele, die eine Art von Dramatisierung einer evangelischen Handlung darstellen, und um solche, die dies nicht tun. Die letzteren Spiele sind schon lange Zeit ein Streitobjekt der Wissenschaft, da weder ihr Ursprung noch ihr Alter feststeht. Es handelt sich um die Adventspiele, wie man die ganze Gattung mit Friedrich Vogt am besten bezeichnen wird. Ihr wesentlicher Kern ist die Einkehr Christi in Begleitung von Engeln und Heiligen — wobei sowohl eine ziemliche Anschwellung in der Personenzahl wie auch eine Verarmung bis zu zwei Personen eintreten kann —, bei der die Kinder auf ihr Verhalten geprüft und beschenkt werden. Diese Reinform tritt nur sehr selten auf; meist gliedern sich andere Szenen an, die bereits zu den Spielen mit Handlung gehören, doch ist dann stets der unorganische Zuwachs zu erkennen. Die Schreckfigur (Klas, Ruprecht usw.),

---

[1]) E. Frieß, ebda. S. 10ff. und 56ff.; L. Schmidt, Die Groß-Hollensteiner Kapellenkrippe: Kirchenkunst (Wien) 7, 133ff.

die vielfach mit dem Adventspiel verbunden ist, dürfte nicht ursprünglich dazugehören und fehlt in N.Ö. gänzlich. Der Ursprung dieser Spiele soll in dieser Arbeit nicht näher untersucht werden. Die älteren Meinungen über die Zusammenhänge mit vorchristlichem Brauchtum werden heute ebensosehr bekämpft wie verteidigt; zuletzt hat Meisen[1]) versucht, die Entstehung dieses Adventspieles aus dem von ihm zeitlich früher angesetzten Nikolausspiel zu erklären. Ob damit die Frage schon gelöst ist, bleibt ungewiß. Für die eigentliche Volkschauspielforschung wäre eine andere Frage heute von fast größerer Bedeutung, nämlich die nach dem Ausgangsorte der heutigen Formen. Denn Vogts Verbreitungsforschung ging von der Stelle der heute stärksten Ausdehnung, nämlich von Schlesien aus, ohne die übrige Verbreitung in ihrer historischen Tragweite einzuschätzen. Heute wird man bei der Erforschung von Ostgebieten vielmehr nach der Herkunft aus dem Binnenlande sehen, um so auch zu einer richtigen Einschätzung der zeitlichen Tiefe zu gelangen. Gewiß hat Schlesien und das angrenzende Nordböhmen und Mähren diesen Spieltypus in größter Verbreitung aufzuweisen. Anschließend ins binnendeutsche Gebiet hinein folgt Sachsen. Dabei bemerkt man bereits, daß hier, mit Ausnahme des Erzgebirges, die Spielkultur ganz anders überschichtet ist als bei den östlichen Nachbarn. Geht man von Ostmitteldeutschland ins kernmitteldeutsche Gebiet, so zeigen die wenigen Funde überhaupt schon ganz veränderte Züge. Und doch — schon Vogt sah dies sehr wohl — ist aus den Spielen, die sich im Rhöngebiete[2]) fanden, noch nicht der alte Adventspielcharakter verschwunden. Dies zeigt aber klar, daß es hier wie bei anderen Erscheinungen der Volkskultur geht: Im alten Mutterlande werden die Altformen überschichtet, ja sie sterben ab, und die jüngeren Landschaften bewahren sie weiter. Die Frage ist, ob nur Thüringen oder nicht auch die anschließenden binnendeutschen Landschaften, vor allem Hessen und Franken, als Quellgebiete in Betracht kommen. Nun ist freilich gerade in diesen Gebieten die Volkschauspielforschung noch sehr wenig betrieben worden. Doch kann hier vielleicht ein literarisches Zeugnis helfen. 1668 erschien in Nürnberg eine Schrift „Christlicher Kinder Heilige Weihnachts-Freude", die Vogt als den ältesten Druck eines Adventspieles bezeichnet[3]). Es ist dies wohl schon eine gelehrte Überarbeitung, doch daß diese Fassung gerade im Vororte Frankens erschien, weist wohl darauf hin, daß Franken einst auch Adventspiele besaß. Für die rheinischen Landschaften wurde jedenfalls schon die Vermutung geäußert, daß Spiele dieser Art dort bestanden haben könnten[4]).

Der Wert dieser Betrachtungen für N.Ö. liegt darin, daß wir dadurch Hinweise für die Bestimmung einer Schicht unserer Spielkultur erhalten.

---

[1]) Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande (= Forschungen zur Volkskunde, H. 9—12) S. 486ff. Vgl. dagegen Schmidt, Adventspiel und Nikolausspiel: Wiener ZfVk 40 (1935), 97ff.

[2]) A. Witzschel, Sagen, Sitten und Bräuche aus Thüringen (1878) S. 160ff.

[3]) Schles. Wsp.e S. 73ff.

[4]) A. Becker, Pfälzer Volkskunde S. 287.

Der Osten des Landes besitzt nämlich einige Spiele, die offenbar nur hier einzugliedern sind. Diese Gruppe, vor allem aus den Spielen H XVI, H XVII und H XIX bestehend, ist Hofer (H) noch gar nicht als solche aufgefallen; er gliederte vielmehr die ihr angehörigen Texte sowohl in die Hirten- wie in die Herbergspiele ein. Nun sind diese Spiele wirklich nicht sehr leicht als Adventspiele zu erkennen, da sie fast ganz mit anderen Spielen zusammengeschmolzen sind. Der Formelschatz jedoch läßt keinen Zweifel an der richtigen Einordnung. Das einfachste und dadurch charakteristischste ist wohl H XVII, das Adventspiel von Bruck an der Leitha (I). Die vier Personen: Engel, Maria, Gabriel und Josef, sprechen nur die geläufigen Eintrittsformeln und Einladungen an den nächsten:

7 „N. N. tritt herein,
Es wird dir schon erlaubet sein."

Dazu kommt, daß Maria auch den eigentlichen Zweck des Adventspieles ausspricht:

9 „Ich bin hereingetreten,
Ob die Kinder fleißig beten
Oder in die Schule gehn."

Das Lied freilich, das nach dem Eintritt Josefs von allen gesungen wird, greift bereits über den Rahmen des reinen Adventspieles hinaus und zu den Kindelwiegszenen hinüber, die später zu besprechen sein werden. So ziemlich alle Verse dieses Spieles lassen sich im schlesischen Spielgut nachweisen; vieles entspricht z. B. den Pickauer Spielen[1]). Daß hier Maria auftritt, anstatt wie in Schlesien meist das Christkind, gehört gleichfalls zu den Einflüssen, denen das reine Adventspiel durch das eigentliche Weihnachtspiel ausgesetzt ist. Aus derselben Gegend, nämlich aus Deutsch-Haslau (II) (AA 419), knapp an der burgenländischen Grenze, stammt ein kleiner Rest eines Adventspieles, das erst 1933 aufgezeichnet wurde und in seiner Altertümlichkeit — es tritt hier noch das Christkind statt wie in Bruck Maria auf — ein glänzendes Zeugnis für unsere alte Adventspielschichte darstellt. H XVI, das Spiel aus dem Bezirk Wiener-Neustadt, das man vielleicht als Steinfelder Spiel (III) bezeichnen könnte, wurde in den Orten Ober-Waltersdorf, Tattendorf, Trumau und Münchendorf vom ersten Adventsonntag bis zum 6. Januar gespielt. Diese Orte liegen übrigens so, daß die gegenseitige Beeinflussung, ja der Austauschverkehr, gegeben ist. Es kann wohl nicht mehr als Adventspiel bezeichnet werden, sondern stellt die zweite Form des am besten als mitteldeutsch zu bezeichnenden Spielgutes dar, nämlich das Kindelwiegspiel. Auch hier muß wieder weiter ausgeholt werden, wenn die Stellung dieses Typus in unserem Lande verständlich werden soll. Zur Geschichte des eigentlichen Kindelwiegens wurde schon viel gearbeitet[2]). Der Typus, der bis ins 14. Jahrhundert zu verfolgen und so einer der langlebigsten in der deutschen Weihnachtspielgeschichte ist, muß hier von einer neuen Seite her betrachtet werden. Das Spiel, wie es hier aus Ostniederösterreich vor-

[1]) A. Peter, Volkstümliches aus Österreich-Schlesien 1, 439ff.

[2]) Zuletzt L. Bertold: Paul und Braunes Beitr. z. Gesch. d. dt. Sprache und Lit. 1932.

liegt, entspricht nämlich im wesentlichen wieder schlesischen Spielen, etwa dem aus Habelschwerdt[1]); es handelt sich also nicht um die Erforschung des Alters des Typus, sondern um die Frage, wieso hier gerade wie in Schlesien dieselbe Form auftritt, und worin ihre Eigenart besteht. Der ziemlich zerspielte Steinfelder Text beginnt mit den typischen Formeln der Adventspiele; der Prologengel spricht zuerst sogar:

1 „Hoch vom Himmel komm ich her“ usw.

also die Worte des bekannten Lutherliedes, das in viele Wsp.e Eingang gefunden hat[2]). Die Formel des 2. Engels:

8 „Guten Abend, guten Abend, ich komm von Gott,
Ich bin ein ausgesandter Bot’“

weist dann auf den Zusammenhang mit den meisten Umzugspielen hin, ohne daß sich ein Verbreitungsgebiet für die Formel heute schon abstecken ließe[3]). Im folgenden schließt sich nun jene Fassung des Kindelwiegens an, die zwar noch nicht systematisch erforscht wurde, doch etwa folgendermaßen zu charakterisieren wäre: Joseph wird, wie in der Primärfassung, von Maria aufgefordert, das Kind zu wiegen und weigert sich. Es geschieht dies immer mit einem Hinweis auf sein Alter, häufig auch noch auf die herrschende Kälte (er kann nämlich seinen Rücken, seinen Kragen oder seine Finger nicht biegen), so daß stets ein humoristischer Unterton zu bemerken ist. Diese heitere Sekundärfassung kann sowohl an die alte zweistrophige Form des Liedes wie auch an die jüngere erweiterte Form angeschlossen sein, in der Maria noch allerlei Dienstleistungen erbittet. Die gesamte topisch gewordene Szene würde eine eigene Behandlung verdienen, da sie sowohl für das Vschsp. wie auch für die religiöse Volkskunde im allgemeinen wichtig erscheint. Sie beruht im wesentlichen doch wohl auf den Vorstellungen von Josephs hohem Alter, das im Mittelalter häufig unglaublich übertrieben wurde[4]). Das Alter der Sekundärfassung mag übrigens auch schon ein ziemlich hohes sein; sie würde wohl ins 16. Jahrhundert passen. — Das Steinfelder Spiel weist noch ein Element auf, das allein die Einordnung des Gesamtspieles unter die Hirtenspiele durch Hofer rechtfertigt: Das Spiel zwischen den 3 Hirten nimmt nämlich textlich einen recht bedeutenden Raum ein (80 von 120 Versen). Auch dieses Hirtenspiel trägt nun wieder völlig jenes Gepräge, das vorhin als schlesisch bezeichnet wurde, das aber auch der Oberuferer Gruppe vielfach eigen ist. Typische Scherze, wie etwa:

64 „Hörst Bruder, wie der Himmel kracht!“
„Laß ihn nur krachen, er ist ohnehin schon alt genug[5]).“

erzeugen denselben Eindruck wie die stehende Erzählung:

102 „Es kam ein alter Mann
Mit einer Hirschpappe gegangen.“

---

[1]) Weinhold S. 104ff.
[2]) Vor allem in Sachsen und Schlesien, doch auch weiter verbreitet.
[3]) Schmidt, Das dt. Volkslied 32 (1930), 129f.
[4]) J. Seitz, Die Verehrung des Hl. Joseph S. 161.
[5]) K. Benyovszky, Die Oberuferer Weihnachtsspiele S. 92.

Das vierte Spiel der Gruppe, H XIX, vereinigt nun all die Elemente, die vorher als den schlesischen Spielelementen äußerst ähnlich erwiesen wurden, nämlich Adventspiel, Kindelwiegszene und Hirtenspiel zu einem Ganzen, das noch mit der Herbergsuche verbunden wird. Auf diese Weise entspricht aber dies Spiel aus der Gegend von Vöslau (IV) wieder einer schlesischen Gesamtfassung, nämlich dem Spiel von Jauernig[1]), sowohl in den Wesenszügen wie auch im geläufigen Formelgut. Wieweit bei dieser Gattung von Umzugspielen übrigens die Zerspielung gehen kann, zeigt sich sogleich im Adventspiel; hier tritt nämlich wieder Maria statt wie in Mitteldeutschland das Christkind auf; sie wird jedoch noch:

15 „Ach Christ, ach Christ, mein lieber Christ"

vom Engel ausgesprochen! Die Einführung Marias muß daher hier jünger als der Text selbst sein und erfolgte wohl unter dem Einfluß der Zusammenspannung des Adventspieles mit den Weihnachtszenen, was ja gedanklich überhaupt eine Kluft darstellt. Wichtig ist ferner, daß die Engel Gabriel und Emanuel heißen. Gabriel ist natürlich sehr geläufig, da er aus dem Evangelium stammt und im Wsp. für alle möglichen Rollen herangezogen wird. Emanuel dagegen als Engelname ist sehr merkwürdig. Da es sich um einen alten Gottesbeinamen handelt, ist seine Heranziehung gar nicht verständlich; es handelt sich jedoch um schon alte Überlieferung, die aus dem jüdisch-christlichen Altertum auf sehr versteckten Wegen bis in unsere Zeit offenbar fortlebte[2]). Für unser Spiel ist es wesentlich, daß der Name — meist in der Kurzform Manael — bisher nur im schlesischen Spielkreis aufgetaucht war[3]). Der Zusammenhang wird schon durch diesen einen Namen klar, doch weist auch das ganze Spiel darauf hin. Die üblichen Eintrittsverse und Hereinrufe, die Fragen nach dem Benehmen der Kinder wie die Klage darüber zeugen von der Verwandtschaft. Sogar die merkwürdigen Eintrittverse, die nach Vogt schon ins 15. Jahrhundert zurückreichen:

40 „Komm ich bei der Tür hereingetreten und -geschritten,
Hätt ich ein Pferd gehabt, so wäre ich hereingeritten"

finden sich, und zwar von Joseph gesprochen[4]). Auch ihrer Erklärung sollte eine eigene Untersuchung gewidmet werden, da ihre Bedeutung eigentlich nicht bekannt, ihre Verbreitung und Häufigkeit noch nicht genügend geklärt sind. Wie es sich mit ihrem Zusammenhang mit dem weltlichen Brauchtum verhält, ist gleichfalls noch unklar; sie finden sich jedenfalls in Hochzeitslader- wie in Zimmermannssprüchen[5]). Auch das weitere Gepräge des Spieles wird durch Formeln und topische Fügungen nach schlesischer Art gekennzeichnet. Hirtenscherze wie etwa:

46 „Holla, holla,
wär ich bald zur Tür nein gfolla",

[1]) Peter a. a. O. 1, 433ff.
[2]) E. Petersen, Engel- und Dämonennamen, Rhein. Mus. 61, 393.
[3]) Z. B. Jauernig (Peter 1, 433) und Altstadt (Nagl-Zeidler-Castle 2, 209).
[4]) Etwa Vogt S. 81.
[5]) Z. B. bei: Neue Zimmermannssprüche für Meister und Gesellen, hrsg. von J. Bitzius (Reutlingen) S. 9.

sowie die Mißverständnisse des „tauben“ Hirten, — jener stehenden Figur, die auch gerade in Schlesien ihre besondere Ausprägung erfahren hat, wenn sie auch viel weiter verbreitet ist[1]) — wie etwa:

> 55 „He, Bruader Stöffl, Engl singen!
> „Ei schlaf, die Schafschalln klingen!“

tragen zum allgemeinen Charakter des Spieles bei. Die Sekundärfassung des Kindelwiegens, bei der Joseph seinen Buckel nicht biegen kann, findet sich gleichfalls wieder (50ff.), doch hier in der nur zweistrophigen Form. Das Spiel ist übrigens auf eine merkwürdige Art verwirrt, wie dies bei den schlesischen Spielen nicht der Fall ist. Die Herbergsuche ist nämlich an den Schluß gerückt und dadurch eigentlich sinnlos gemacht. An sich entspricht sie mit der scharfen Ablehnung der Bitte durch den „Hausherrn“, den dann die Reue überfällt, gleichfalls wieder den schlesischen Verwandten unseres Spieles.

Bevor die weiteren Spiele N.Ö.s, die in diesen Zusammenhang gehören, besprochen werden, muß auf den nahen Osten Rücksicht genommen werden, dessen Spiele heute vielfach besser als die binnendeutschen bekannt sind, da die Sprachinselforschung hier viele Fragen neu aufgeworfen und manche Sammelarbeit angeregt hat. Diese Forschungsrichtung ist besonders auch der Volkschauspielforschung zugute gekommen, so daß heute in den Rand- und Sprachinselgebieten ein oftmals regeres Leben auf diesem Felde herrscht als im Binnenlande. Die Sammeltätigkeit in der heutigen Slowakei ist das schlagendste Zeugnis dafür[2]). Die an Schlesien anschließenden Landschaften, vor allem Galizien, wurden gleichfalls schon durchsucht und ihr Spielgut in Verbindung mit dem des Mutterlandes gebracht. Im Südosten steht es nicht ganz so gut. Wohl wurde im Burgenlande, im ungarischen Mittelgebirge, in den Ofner Bergen, im Banat und vielfach noch andernorts bereits gesammelt, doch nur wenig davon herausgegeben. Dadurch wird die Forschung selbstverständlich sehr erschwert; die bisher erschienenen Texte jedoch zeigen bereits, wie viele und welche Probleme hier wieder vorliegen. Die Verbindung zum n.ö. Spielgut wurde bisher noch nicht beachtet. Vogt bemerkte bei seiner Überschau der den schlesischen verwandten Adventspiele wohl das aus der Ofner Umgebung, konnte sich aber die auffällige Verwandtschaft nicht erklären[3]). Hartmann, der Herausgeber dieses Spieles, hatte meiner Meinung nach die richtige Ahnung, als er, der beste Kenner des bayrischen Spielgutes, anmerkte, daß das Spiel ihn mitteldeutsch anmute[4]). Das Ofner Christkindelspiel stellt übrigens, wie man ja meinen könnte, auch keine einmalige Verschleppung dar, da eine ihm sehr ähnliche Fassung 1887 wieder in dieser Gegend aufgezeichnet

---

[1]) Vogt S. 231ff.

[2]) J. Ernyey u. G. Kurzweil, Deutsche Volkschauspiele aus den oberungarischen Bergstädten 1 (1932).

[3]) Vogt S. 58.

[4]) A. Hartmann, Volkschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn gesammelt (1880) S. 22.

werden konnte[1]). Dabei wird heute in der Ofner Gegend selbstverständlich bayrische Mundart gesprochen, wenn die Bewohner auch ursprünglich keine Bayern waren, und ihr Kulturgut, wie schon dieses Christkindlspiel zeigt, auch noch manch Nichtbayrisches mit sich führt. Sie kommen vielmehr aus verschiedenen mittel- und westdeutschen Gebieten, wie etwa aus dem Schwarzwald[2]). Wenn nun aber diese binnendeutschen Gebiete derartige Spiele nicht mehr aufweisen, so kann man wohl nur annehmen, daß sie eben verlorengingen; die Auswanderer aber konnten sie noch mitnehmen. Für Ostniederösterreich jedoch entsteht die Frage, wieso gerade hier sich die gleichen Spiele finden. Ein Zusammenhang mit Schlesien ist wohl das erste, woran man denken könnte; doch ist hiervon sonst nichts bekannt. Ob nicht auch hier die Frage siedlungsgeschichtlich zu lösen wäre? Auf die Übereinstimmung mit mitteldeutscher Volkskultur auf einem ganz anderen Gebiete wurde schon früh und oft hingewiesen: bei dem Typus des Bauernhauses. In der Tat ist der geläufige Haustypus, der ganz Ostniederösterreich beherrscht, nur als eben mitteldeutscher Kolonisationstypus anzusprechen. Wenn nun in Ostniederösterreich Spiele vorkommen, die man kaum auf ein anderes Ursprungsgebiet als auf Mitteldeutschland — leider heute noch ohne die Möglichkeit einer festen Umgrenzung — wird beziehen können, so liegt es jedenfalls nahe, hier eine Parallele zu ziehen. Freilich sind auf dem Gebiete des Vschsp.s die Zeugnisse weitaus weniger zahlreich als bei der Hausforschung; während das mitteldeutsche Haus die Landschaft beherrscht, können hier nur vier Zeugnisse namhaft gemacht werden. Ob der wahre Sachverhalt auch so liegt, ist ja eine andere Frage. Die vier Spiele vertreten immerhin acht Spielorte, und ob die im folgenden zu nennenden Typen nicht auch Beziehungen zu diesem Thema haben, wird noch zu zeigen sein. Zudem trägt eben die Spielsammlung in N.Ö. doch einen ganz anderen Charakter als die Feststellungsmöglichkeit von Hausformen. Übrigens wurde bereits auf einem anderen Gebiete der geistigen Volkskunde, beim Volkslied, schon einmal ein Versuch gemacht, Zusammenhänge zwischen Ostniederösterreich und Mitteldeutschland, diesmal Franken, aufzuzeigen. Die Übereinstimmungen sind jedenfalls da[3]); wenn aber bei dem viel flüssigeren Liedgut eine solche Feststellung möglich war, so kann es sich bei dem weit beharrsameren Spielgut doch um ähnliches handeln. Andere Gebiete zu Parallelen heranzuziehen, dünkt mir heute noch verfrüht; ein Land wie N.Ö., das durch die Donaustraße so sehr dem Zuzug aus dem Westen geöffnet erscheint, dürfte auf dem Gebiete der Volkskunst wie im Handwerks- und Innungsleben und Brauchtum viele Anreicherungen doch erst spät, wenn auch aus dem alten Quellgebiet, erhalten haben.

---

[1]) Ethnographische Mitteilungen aus Ungarn 1, 1887. Vgl. auch Schmidt, Stammheitlichkeitsfragen der deutschen Volkschauspielschichtung in Ungarn, Deutsch-ungarische Heimatblätter 7 (1935), 68ff.

[2]) F. Riedl, A Budaörsi nemet nyelvaras alaktana (= Arbeiten zur deutschen Philologie 54) S. 89.

[3]) R. Zoder, Franz Schubert und die Volksmusik, Dt. Volkslied 11, 7.

Eine kleine Sonderform von Spielen, die noch ohne Dreikönigszene auskommen, stellen die Herbergspiele dar. Vielleicht sind sie nur Trümmer von größeren Spielen. Das nördliche N.Ö., die beiden Viertel ober der Donau, haben gerade je einen Vertreter der Gattung geliefert, und zwar zwei eng verwandte Texte, nämlich die Hofersche Aufzeichnung H XVIII aus Groß-Siegharts, die noch ins 19. Jahrhundert fällt, und den entsprechenden Text aus Spannberg, der erst 1932 aufgezeichnet wurde. Trotz des zeitlichen und örtlichen Abstandes unterscheiden sich die beiden Spiele nicht wesentlich, sondern gehören vielmehr derselben Gruppe an. Die Bezeichnung Hofers als „Herbergspiel" ist nur zum Teil gerechtfertigt, da ein ziemlich großer Teil des Spieles von den Hirtenszenen erfüllt wird. Der Text von Groß-Siegharts (V) zählt 118 Verse; nach den Eintrittsversen des Engels, die vor vielen Spielen stehen können und auch stehen[1]):

1 „Ich tritt herein ganz abends spat"

kommt der Wirt herein und meditiert etwas über seine Geschäftsgebarung, in der der Brunnen im Keller eine wesentliche Rolle spielt, da aus ihm ein Teil des „Weines" geschöpft wird. Joseph und Maria, die um Herberge flehen, werden abgewiesen, doch auf ihre eindringliche Bitte hin auf den Stall aufmerksam gemacht. Der nun auftretende Soldat, der sich — wie sonst nur Hirten — über die herrschende Kälte beklagt, ist der Verkündiger des Augustusbefehles, der allerdings hier nicht am Platze erscheint, da sich ja das heilige Paar schon in Bethlehem befindet. Sogleich nach der Ansage des Befehles, den der Soldat treuherzig mit:

36 „Pfüat di Gott, Joseph, i geh davon,
Und muaßt mir nix für übel habn"

schließt, verkündet ein Engel Joseph die Warnung vor Herodes. Danach folgen nun die Hirtenszenen zwischen Hesl, Hiasl und dem Halter, denen der Engel die Frohbotschaft verkündigt. Nach einem letzten Dreigespräch der Hirten schließt das Spiel mit dem von allen im Chor gesungenen Liede:

72 „Gott grüaß euch beisammen,
Verzeiht mir die Frag[2])."

Schon aus der Inhaltsangabe geht hervor, daß der evangelische Handlungsverlauf sehr auf den Kopf gestellt erscheint. Weiterhin ist es für das Spiel charakteristisch, daß die Personen einander hereinrufen, wie dies sonst doch nur bei der Adventspielgruppe üblich ist. Obwohl also hier keine sonstigen Elemente dieser Gruppe vorhanden sind, mag das Spiel doch damit in Berührung gekommen sein. Das Spannberger Spiel (VI) (AA 192/86) entspricht dem Verlauf nach dem erstgenannten völlig, doch ist es schon weit mehr zerspielt und nur noch 50 Verse lang. Die Reden des Soldaten wie des Hirten sind ausgefallen, und die Hirtenszene ist gekürzt. Anschließen läßt sich dieser Text eigentlich nirgends; möglicher-

[1]) Schmidt, Dt. Volksl. 32, 128.
[2]) Zur Verbreitung des Liedes vgl. W. Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele Nr. 181.

weise handelt es sich um Teile eines längeren Stubenspieles. Auch landschaftlich scheint mir der Typus schwer anzuschließen, würde aber am ehesten zu den alpenländischen Formen passen, welche bisher hier noch nicht zur Geltung gekommen sind. Das Herbergsuchen allein ist sogar im bayrisch-salzburgischen Spielgebiet verbreiteter als anderswo. Vielleicht gehört unser Spiel also einer Besiedlerschicht an, die nicht wie die Träger der ersten hier behandelten Gruppe mitteldeutschen, sondern eher bayrischen Charakter trug. Auf diese Verbindung muß im weiteren noch hingewiesen werden. Auch das in seiner heutigen Fassung nicht sehr altartig anmutende, doch schön geschlossene Spiel aus Hardegg (VII) (AA 236/32), dessen Aufzeichnung wieder der Volksliedsammeltätigkeit der letzten Jahre zu verdanken ist, gehört hierher. Wir sehen auch hier zwei verschiedene Elemente zusammengeschmolzen, nämlich die Herbergsuche, die sich in diesem Fall in der Form des jüngeren Kindelwiegliedes gestaltet, und ein Hirtenspiel. Die kleine, nunmehr aus drei n.ö. Spielen bestehende Gruppe, die man nach dem wichtigsten Text als Groß-Sieghartser Gruppe bezeichnen könnte, dürfte sich als eine nordniederösterreichisch-südmährische herausstellen; da auch das Spiel von Zlabings[1]) hierher gehört. Die Staatsgrenze spielt hier wieder einmal keine Rolle, und Südmähren zeigt sich damit wie in vielen Fällen der gleichen Volkskultur angehörig wie das n.ö. Weinviertel.

Die kleine Gruppe der Herbergspiele leitet nun im Rahmen der Umzugspiele zu jenen hin, die der evangelischen Handlung mehr Raum geben, als es die Adventspiele tun. Dem evangelischen Verlauf nach sahen wir bisher die Szenen des Kindelwiegens und der Herbergsuche sowie einige Ansätze zur Einführung der Hirten, jener Gestaltengruppe, die schon seit sehr langer Zeit zur Weiterformung der kurzen evangelischen Nachricht angespornt hat. Auf dem Gebiete des Wsp.s hat das Hirtenspiel ja eine Sonderstellung erlangt, die nur noch nicht näher umrissen wurde, da die landschaftlichen Fassungen stark voneinander abweichen[2]). Das mittelalterliche Schauspiel bezog die Hirten in die Handlung mit ein; das neuere Vschsp. tut dies in den größeren Stubenspielen gleichfalls, hat aber in den Umzugspielen die Hirtenszene auch selbständig gestaltet, eine Gattung, die besonders auf alpenländisch-bayrischem Gebiete verbreitet ist. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um Zwei- oder Dreigesänge mit oder auch ohne Einführung des verkündigenden Engels. Inwieweit hier Eigenschöpfung, ältere Dichtung des Volkes oder jüngere Einwirkung der Barockstadt vorliegt, scheint heute noch schwer zu entscheiden. Im Einzelfall (vgl. unten) freilich dürfte auch jetzt hier schon ein Urteil erlaubt sein.

Dieser Spielgattung, den Hirtenspielen (Hsp.), die in erster Linie aus dem Viertel ober dem Wienerwalde stammen, galt bisher die Hauptsammeltätigkeit; in Hofers Sammlung nehmen sie zahlenmäßig die erste

---

[1]) H. Reutter, Südmährische Weihnachtspiele, Zs. d. Deutschen Vereins f. d. Gesch. Mährens u. Schlesiens 18 (1914), 139ff.

[2]) Vgl. Schmidt, Zur Entstehung und Kulturgeographie der deutschen Hirtenspiele, WZfVk. 38, 101ff.

Stellung ein; Weißenhofers Beschreibung, die beste Charakteristik des n.ö.en Spielgutes, hat sich auch hauptsächlich mit ihnen beschäftigt. Glücklicherweise handelt es sich hier auch um Angaben zur äußeren Spielgeschichte. Es ergibt sich aus Weißenhofers Beschreibung[1]), daß die Spieler, die „Hirtensinger", in Privathäusern, seltener in Gasthäusern, umherzogen, wobei sowohl die Hirten wie der Engel von Burschen gespielt wurde. Ob übrigens das Weißenhofers Worten beigegebene Bild von Alois Greil (1885) irgendwelchen tatsächlichen Spielverhältnissen entspricht, scheint kaum zu entscheiden; es würde sich jedenfalls um das einzige mir bekannte Bild eines n.ö. Wsp.es vor dem Lichtbilde handeln.

Die Hsp.e (17 Texte) stammen fast ganz aus dem Waidhofner Bezirk. Es handelt sich um die Texte Hofer II—XVII sowie das Spiel aus St. Ägyd am Neuwald[2]). Gleichfalls hier muß auch das von Johann Wurth aufgezeichnete Spiel genannt werden, das vermutlich die älteste Aufzeichnung von Vschsp.en in N.Ö. darstellt[3]) und deshalb an den Anfang der Besprechung gestellt sei. Wurth war damals (1857) Lehrer in Münchendorf bei Laxenburg; das Hsp., das er aufzeichnete, könnte daher ohne weiteres aus dieser Gegend stammen; leider wissen wir darüber nichts Bestimmtes, da Wurth es versäumte, den Ort seiner Aufzeichnung anzugeben. Es ist das Rollenlied:

„Schau, schau, was is denn dös schon mehr?
Was hat si naigs zuatragn?"

mit 6 Strophen = 43 Versen. Es entspricht weitgehend dem Hoferschen Spiel III (H III):

1 „Potztausend, was is das schon mehr"

aus der Waidhofner Gegend (VIII). Damit ergibt sich aber auch die Übereinstimmung mit dem „Glasaugenlied" (Pailler 457), einem nicht allzu weit verbreiteten Weihnachtslied. Sowohl die oberösterreichische Fassung wie die Waidhofner H III sind breit ausgeführt und zeigen die Stelle, die dem Spiel in Oberösterreich den Namen gab. Die Münchendorfer Fassung, wenn man die Wurthsche Aufzeichnung so nennen darf, ist dagegen weit kürzer und kennt diese Stelle nicht. Weitere Unterschiede ergeben sich bei der Einzelbetrachtung; so wechseln die Ausrufe aller drei Fassungen („Schau, schau", „Potztausen" und P 457 „Ja he"). Die Geschlossenheit der ältesten Aufzeichnung mag die folgende Stelle zeigen:

Str. 6. „Hau Riapl wülst a Kindsweib ham?
Hast sölwa-r-a Frau danebm;
De Frau, dö muass a Gräfin sein,
De dös Kind dorf einwiagn."

Dagegen weist dieselbe Strophe bei H III einen Bruch in sich auf:

---

[1]) Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Niederösterreich S. 216f.

[2]) H. Heppner, Dt. Volksl. 7, 23ff. und E. Planner, ebendort 7, 57ff.

[3]) Frommann, Deutsche Mundarten 4, 530.

Str. 7. „He Riepl, willst a Kindsweib habn,
Steht eh die Frau daneben —
O eitle Welt, o schweig nur still,
Sonst bringst mi aus mein Sinn.“

P 457 zeigt dagegen eine merkwürdige Fassung, die vielleicht gar nicht als volksmäßig zu bezeichnen ist, da ein solcher Ton sonst im Weihnachtslied sich kaum findet:

Str. 8. „Mein Riepl, derfst koan Kindsweib habn,
s'sitzt eh a Frau danöben
dö wird das Kind schon selbn labn
und wird eams Dutl göbm.“

Vielleicht wollte man dieser Wendung in der Waidhofner Fassung tatsächlich ausweichen und lieber die unangebrachte moralisierende Bemerkung aufnehmen, als die Strophe so weiterzuführen.

So wie das Spiel H III auch in Oberösterreich vorkommt, so steht es auch mit allen übrigen Hsp.n der Hofersammlung. Hofer selbst hat bei jedem Spiel das entsprechende bei Pailler angemerkt. Diese Spiele, die also der westlichsten Landschaft N.Ö.s und seiner Nachbarlandschaft gemeinsam sind, brauchen wohl in einer Darstellung, die vor allem die Besonderheit der n.ö. Spiele kennzeichnen will, nicht so ausführlich dehandelt zu werden wie die anderen, die vielleicht charakteristischer sind. So sind die Verhältnisse bei H IV und H XII wieder ähnlich wie bei der Münchendorfer Fassung und sollen deshalb noch mit ihr im Zusammenhang besprochen werden. Es handelt sich um H IV, das weitverbreitete „Kohlmaserlied“, das stets mit dem Weckruf Riapls:

„He Bua dasti das heißt g'schlafa“

beginnt. Es scheint in unserem Lande bisher an drei Orten belegt, davon aber zweimal nur als Lied, nämlich einmal unter den Liedern, die die Hirten im Traismaurer Krippenspiel vor der Krippe darbringen[1]) und dann nach einer älteren Handschrift aus dem oberen Schwarzatal[2]). Nur die Hofersche Fassung ist als Spiel bezeichnet, und hier muß, infolge der anderen Zeugnisse, auch der Zweifel einsetzen: Woher weiß Hofer, daß es sich um ein Spiel handelte? Die Form ist tatsächlich die des gesungenen Dialoges, — wie auch beim vorhergehenden Spiel —, aber wie bei diesem kann es sich auch um andere Aufführungsformen gehandelt haben. Meiner Meinung nach wird es wohl auch so stehen. Die Einreihung unter die Umzugspiele geschah nur, da die Möglichkeit besteht, daß solche Dialoglieder weiterhin auch in Spielen Verwendung fanden. Das dritte bereits oben erwähnte Spiel dieser Gruppe, H XII, der häufig „Spöckseitenzöga“ genannte Zwiegesang, gehört gleichfalls hierher, da er auch, und zwar wieder an den gleichen Orten, als Lied belegt ist[3]). Vermutlich also können diese drei Spiele einerseits gar nicht als Spiele bezeichnet werden und anderseits

[1]) R. Zoder, Das Traismaurer Krippenspiel (1919) S. 42.
[2]) A. Hrodegh, Der Kunstgarten 3 (1924), 101.
[3]) Zoder, Traismauer S. 38 und Hrodegh S. 104.

kaum viel für die Verbreitungsgebiete von Spieltypen aussagen: Sie wurden wohl in erster Linie durch Flugblätter verbreitet. Im übrigen mögen sie vielleicht zu jenen Liedern gehören, die im 18. Jahrhundert bei der Weihnachtsmette in den Kirchen, auch in Wien — besonders in St. Marx[1]) — gesungen wurden und so eine ganz eigenartige Fortbildung der ältesten kirchlichen Wsp.e darstellten. Für den besonderen Fall der Verbreitung in N.Ö. ist darauf hinzuweisen, daß diese Hirtenlieder, die Hofer auch als Spiele auffaßte, im Westen des Landes im Anschluß an Oberösterreich offenbar zahlreicher verbreitet waren als im Osten. Das Einströmen erfolgte also wohl aus dem Westen. Auf welchen Bahnen es sich vollzog, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß es sich offenbar ziemlich um dasselbe Verbreitungsgebiet handelt wie beim Vierkanter. Wenn auch die Verbreitung von zwei so verschiedenen Kulturelementen, wie Lied und Spiel einerseits und der Hofform anderseits, nicht ohne weiteres verglichen werden darf, so zeigt diese auffällige Parallele doch, daß hier dieselbe Kulturschicht vorliegt. Die übrigen Hirtenzwiegesänge scheinen von diesem Standpunkte aus nun nicht mehr weiter bemerkenswert. Sie müßten zum Teil nur im Zusammenhang mit den oberösterreichischen Fassungen genauer besprochen werden, anderseits aber gehört ihre nähere Behandlung eben der reinen Liedforschung an. Nur einige besonders bemerkenswerte Texte, die auch mehr spielmäßigen Charakter tragen, seien näher besprochen.

Das Vorkommen eines Spieles, wie der „Himmellucka" (H VIII), wäre an sich nicht weiter bemerkenswert, da seine Verbreitung, an der wohl wieder Flugblätter ihren Anteil haben, sehr groß ist. Auch Pailler hat es nach einem Flugblattdruck wiedergegeben. Dabei gleicht die Fassung H VIII der P 439 sehr stark; auch die Hirtennamen decken sich bis auf den Jodl, der bei Pailler Seppel heißt. Der beiden Fassungen gemeinsame Name Adam stellt übrigens eine Merkwürdigkeit dar, da er sich sonst in Hsp.n fast nie findet. Ob dies nicht auf eine junge Schöpfung des Liedes weist, ist noch fraglich; meist treten die Hirtennamen, selbst wenn sie aus der Schäferdichtung des 17. Jahrhunderts stammen, doch in einer breiteren Schicht auf. — E. Stepan hat die Fassung H VIII auch für das obere Ybbstal nachgewiesen; doch merkt er an, daß es auch noch einen älteren Text, einen „Urtext aus dem oberen Ybbstal"[2]), gäbe und druckt diesen denn auch ab. Unleugbar macht diese Fassung einen altartigeren Eindruck als die anderen Texte: Vielleicht wurde im Ybbstal eine Fassung bewahrt, die noch vor den Flugblattdrucken steht.

Als H X findet sich auch in N.Ö. der Text P 438, der P. Maurus Lindemayer zum Verfasser hat[3]). Er schließt sich inhaltlich an die ohne Verfassernamen bekannten Spiele an, doch taucht in der Sprache immer wieder eine Form, ein Ausdruck auf, der bezeugt, daß der Verfasser der

---

[1]) E. K. Blümml u. G. Gugitz, Von Leuten und Zeiten im alten Wien S. 374f.
[2]) E. Stepan, Heimatkunde von Goestling S. 244ff.
[3]) Zu Lindemayer vgl. Nagl-Zeidler-Castle 1, 760ff.

Schicht der Gebildeten angehörte, und daß die Entstehung noch nicht so weit zurückliegt, daß eine Verschleifung, vielleicht auch eine Zerspielung in volksmäßigem Sinne, bereits möglich gewesen wäre. Interessant sind auch in diesem Falle wieder die Hirtennamen. Es treten Stöffl, Hiasl und ein Michl auf; nun tragen die beiden ersten Namen, vielbelegt in Hsp.n, zum volkstümlichen Gewand der Dichtung wohl bei, der dritte aber nur scheinbar. Denn seltsamerweise kommt Michl als Hirtenname meines Wissens nur noch in einem Wsp. der Deutsch-Probener Sprachinsel vor, und gerade dieses Spiel ist offenbar jungen Ursprungs, vielleicht eine Lehrerdichtung[1]).

All die erwähnten Hirtenzwei- und -dreigesänge tragen, wie schon bemerkt, weit mehr lied- als spielmäßigen Charakter. In stets wechselnden Bildern wird die Szenerie der schlafenden, erwachenden, frierenden und singenden Hirten ausgemalt, die aufbauend auf biblischem Grunde in den einzelnen Stilepochen ständig neu gestaltet wurde. Wesentlicher als diese Rollenlieder sind für die eigentliche Spielgeschichte jene kurzen Hsp.e, in die noch eine Person, nämlich der Verkündigungsengel, eingeführt wird. Zwei kleine Spiele, auch noch aus Westniederösterreich, charakterisieren die Gattung. Ein ganz kurzes aus der Waidhofner Gegend, H XV (IX), hat bisher keine oberösterreichische Entsprechung gefunden, dürfte aber doch nicht aus dem Gesamtbild herausfallen. Im wesentlichen handelt es sich eigentlich um ein 14strophiges Lied, die Strophe zu vier Zeilen, das von den Hirten Thomal, Hiasl und Adam gesungen wird; nur die 9. Strophe ist der Weckruf des Engels. — Von größerer Bedeutung erscheint das Spiel von St. Ägyd am Neuwalde (X). Bei dieser Aufzeichnung wurden nämlich auch einige historische Daten angegeben, die einen Ansatz zu einer Art von äußerer Spielgeschichte ermöglichen, was bei den Aufzeichnungen Hofers leider nur selten der Fall ist. Nach den Mitteilungen von Hans Heppner[2]) wurde das Spiel durch einen Hammerschmied, Matthias Pichler, etwa 1807 aus Reichraming (bei Waidhofen) nach St. Ägyd gebracht, wo es dann bis etwa 1885 in der Weihnachtswoche von vier Leuten in den Gasthäusern dargestellt wurde. Mit diesem Bericht ist das oben angeführte Zeugnis Weißenhofers zu vergleichen, das ganz ähnliche Verhältnisse schildert, jedoch interessanterweise betont, daß die Spieler weniger in Gast- als in Privathäuser gingen. Eine sehr glückliche Ergänzung der Nachrichten Heppners bilden dann die Erinnerungen Elise Planners, die angibt, daß die Spieler „sangeslustige Männer aus der Fabrik der Herrn Anton Fischer von Ankern“ waren; gespielt wurde auch nach diesen Erinnerungen im Wirtshaus von St. Ägyd. Vermutlich sehen wir hier also einen historischen Ablauf vor uns: Ursprünglich gingen die Spieler noch von Haus zu Haus, später erst wurde das Wirtshaus als eine Art von Mittelpunkt der Gemeinde miteinbezogen, bis schließlich nur noch oder vielleicht fast nur noch im Wirtshause gespielt wurde. Dieser

---

[1]) Ernyey-Kurzweil 1, 405.
[2]) Dt. Volksl. 7, 23.

Entwicklungsvorgang steht durchaus nicht vereinzelt da. — Zu diesem Spiele besitzen wir ferner auch eine Beschreibung der Spielkleidung, wieder als Nachricht Heppners, ergänzt durch Planners Erinnerungen. Demnach trugen die Hirten lange grüne Leinwandröcke, breite Hüte mit spitzen Kappen aus Zuckerpapier und hohe Hirtenstäbe. Diese Stäbe waren ganz eigenartig: es war in sie ein Loch gebohrt, durch das ein größerer Messingring lief, an dem wieder viele kleinere Ringe hingen. Wenn die Stäbe niedergestoßen wurden, so entstand ein mächtiges Getöse: Das heißt, es handelt sich um den alten weitverbreiteten Hirtenstock[1]). Die Hirten trugen außerdem noch Bärte, die aus Lammfell ausgeschnitten waren. — Das Spiel wanderte aus der Waidhofner Gegend zu Anfang des 19. Jahrhunderts tiefer nach N.Ö. ein; textlich steht es, wie zu vermuten war, in Zusammenhang mit oberösterreichischen Spielen, und zwar vor allem mit dem Spiel von Raab (P 470). Diesen Zusammenhang hat schon E. K. Blümml bemerkt und auch das weitere Vorkommen des im Spiel enthaltenen Hirtenliedes angegeben[2]). Als Vierpersonenspiel — der Engel, der einen goldenen Stab trägt, ist Prologsprecher und Verkündigungsengel zugleich — stellt das Spiel einen Typus dar, der in seiner Form ein wertvolles Ganzes bildet. Es ist sozusagen eine Reinform des Umzugspieles auf binnendeutschem Gebiet.

Getreu den ältesten Überlieferungen des geistlichen Schauspieles gehört noch eine ganz andere Gattung des Vschsp.s in diesen Abschnitt, und zwar wieder eine stofflich andere Gattung: Die Dreikönigspiele (Dksp.). Ihre Eigenstellung wird durch eine Reihe verschiedener Tatsachen begründet. Die Gattung hat vor allem eine eigene Geschichte, die sie von der der übrigen Wsp.e abtrennt. Diese aber wuchs aus der stofflichen Stellung hervor, die wieder von der kalendarischen Besonderung bedingt war. Gewiß fand bereits im Mittelalter, noch in der Periode der liturgischen Spiele, eine Verschmelzung der Spiele um die Geburt Christi und der des Dreikönigstages statt. Wie aber in der Volksüberlieferung öfter, so haben sich auch hier Bestandteile verschiedener Schichten und Perioden nebeneinander erhalten. Neben den Wsp.en, die die gesamte Geschichte der ersten Kindheit Christi darstellen, gibt es also noch heute Spiele der eigentlichen Weihnachtszeit wie auch Spiele um die Epiphanie des Herrn. Diese Einzelspiele, die wegen ihrer stofflichen Getrenntheit bereits den Anschein von höherem Alter als die größeren Spiele erwecken, sind nun auch noch durch die Darstellungsart als altartig charakterisiert. Gerade jene ärmliche Gattung der Umzugspiele trägt augenscheinlich die Merkmale des höheren Alters an sich: Das Dksp. sowie das innig mit ihm verbundene Sternsingen ist vielfach der Hauptvertreter des Umzugspieles überhaupt. So ist es denn nicht zu verwundern, daß auch in einer an Spielgut nicht gerade allzu reichen Landschaft wie N.Ö. gerade das Dksp. noch ziemlich gut vertreten ist, wenn sich hier, wie schon oben gezeigt werden konnte,

---

1) [Schell, Der Klingelstock der Hirten. ZVfVk. 20, 317.]

2) Dt. Volksl. 8, 57.

auch bei den anderen Formen der Umzugspiele, wie etwa beim Adventspiel, ältere Formen erhalten haben.

In Hofers Sammlung finden sich 8 Texte von Dksp.en; dazu treten noch 3 außerhalb dieser Sammlung. Diese Umzugspiele von recht unterschiedlichem Gepräge sind auf die Landesteile ähnlich wie die obigen Gruppen mit Ausschluß der reinen Hsp.e verteilt. Der Haupttypus wird durch jenes Spiel vertreten, das in der Hauptsache auf dem weitverbreiteten Liede aufbaut, in dem Herodes als Wirt auftritt. Dazu gehören die Spiele aus Unter-Waltersdorf (H XXI) bei Wiener-Neustadt (XI[1])), das in mehreren Orten des Wiener Beckens (Tattendorf, Leopoldsdorf, Baden und Umgebung) gespielte H XXIII (XII) sowie zwei Spiele aus den beiden Vierteln oberhalb der Donau, das aus Groß-Siegharts (H XXII) und das aus Hohen-Ruppersdorf (H XXIV) (XIII, XIV). Das Lied, das bei allen diesen Spielen den größten Teil des Textes ausmacht, ist eines der ältesten in ununterbrochener Folge weitergeerbten Lieder dieser Art. Zuerst von einem Druck von 1566 bekannt, erscheint es dort in einer wohl sehr langen Fassung, die aber im wesentlichen, nämlich in der Ausmalung der Szene, mit den heutigen Liedern ganz übereinstimmt. Es hat merkwürdigerweise bis heute noch niemand das Lied einmal inhaltlich zergliedert, obgleich dies wohl sehr notwendig wäre. Die ganze geschilderte Situation reizt dazu: Die drei Weisen nahen, Herodes sieht zum Fenster hinaus und lädt die Vorüberziehenden nicht anders als ein Wirt ein, bei ihm einzukehren. Die Verbreitung des Liedes ließe sich heute wohl schon feststellen; doch scheint gerade die ungeheure Zahl von Belegen aus dem gesamten deutschen Sprachgebiet von dieser Aufgabe abzuschrecken. Die ältesten Drucke fanden sich auf bayrischem Boden[2]); die älteste Aufführungsart scheint mir jedoch im Harz[3]) und vielleicht bei den Kaschuben[4]) vorzuliegen, wo noch ein „Herodeskasten" herumgetragen wird, aus dem Herodes bei der betreffenden Liedstelle tatsächlich herausnickt. Ob vor dieser Darstellungsart noch eine durch Personen steht, ob also das Lied auf ein Spiel zurückgeht, ist eine offene Frage. Auf Rollen hat man den Text wohl aufgeteilt; dies aber hat die Forschung bisher und wohl mit Recht als etwas Sekundäres aufgefaßt[5]). Die Verbreitung der einfachen Spiele, die sich mit diesem Liede verbinden, ist gewiß leichter darzustellen. Meist handelt es sich um solche Typen wie hier in N.Ö.: Die drei Könige treten ein, jeder ursprünglich mit seinem Spruch, wonach sie gemeinsam singen. Abgesehen von den österreichisch-alpenländischen und den bayrischen Belegen ist hier der Verbreitung nach dem Osten hin

---

[1]) Nach Mitteilung von Lehrer Hans Wagner wurde ein dem Unter-Waltersdorfer Spiel entsprechendes auch in Schwarzenbach bei Hochwolkersdorf aufgeführt.

[2]) Vgl. Vogt S. 299f.

[3]) H. Wetter, Heischebrauch und Dreikönigsumzug im deutschen Raum (Wiesbaden 1933) S. 71.

[4]) P. Sartori, Sitte und Brauch 3, 78, Anm. 35.

[5]) Vogt S. 305ff.

zu gedenken: Für Mähren[1]) und für die Slowakei[2]) finden sich verstreute Zeugnisse und Texte. Für Ungarn wurden sie jetzt gelegentlich der Aufzeichnung einer Fassung aus den Ofener Bergen von Bonomi[3]) zusammengestellt. Vermutlich erstrecken sie sich also ohne Rücksicht auf Landesgrenzen — auch das Burgenland ist an dieser Verbreitung beteiligt[4]) — von Bayern aus ostwärts. Die Königsverse selbst sind, besonders da in den letzten Jahrzehnten wenigstens hauptsächlich Kinder spielten, sehr abgeschliffen und auf die notwendigsten Formeln beschränkt worden. So nur ist es möglich, daß der erste König in H XXIII sich folgendermaßen vorstellen kann:

1 „Ich tritt herein schneeweiß,
Ich bin der Engel vom Paradeis" usw.

Nicht nur, daß der König sich als Engel bezeichnet — die Farbenbezeichnung würde noch nichts sagen, da die Könige, ausgehend von der Schwarzfärbung des einen, auch andere Farben nennen oder sogar tragen —, der zweite Vers dürfte überhaupt aus einem Paradeisspiel stammen und so der bisher erste Textbeleg für Paradeisspiele in N.Ö. sein! Solche Formeln lassen eine bestimmte landschaftliche Zuordnung nicht zu. Es sei aber doch der Hinweis gestattet, daß das steirische Joglland ganz ähnliche Fassungen besitzt[5]). Zwischen dem südlichen N.Ö. aber und der Oststeiermark bestand und besteht stets ein gewisser Zusammenhang. Auf steirischem Boden sind die Formeln nicht weniger zersungen; die Entsprechung zu den obigen Zeilen lautet hier:

„Ich tritt herein im weißen Kleid,
Ich bin der König vom Paradies."

In die Umgebung dieser Spiele ist wohl auch H XX, das Dksp. aus (Unter-) Gänserndorf (Marchfeld) (XV) zu stellen. Es weist das oben erwähnte Lied nicht auf, doch ist dadurch noch nichts ausgesagt, da Hofer über seine Sammelarbeit ja kein Wort verliert. Wurden doch anderseits derartige Lieder, etwa im Ybbstal[6]), eben auch allein als Sternsingerlieder gesungen. Das Gänserndorfer Spiel mit seinen 18 Versen scheint aber etwas besser erhalten als die obenerwähnten Texte. Vielleicht ist es eben auch jünger als diese. Sicherlich jungen Ursprunges ist das Gaminger Dreikönigspiel, das erst 1931 von R. Preitensteiner[7]) aus dem 1901

[1]) J. Feifalik, Volksschauspiele aus Mähren (Olmütz 1864) S. 158ff.

[2]) Ernyey-Kurzweil Nr. XXIX.

[3]) J. Bonomi, Az egnai ev Budaörs nemet köszeg nyelvi es szokasanyagaban (= Arbeiten zur deutschen Philologie 53) S. 70, Anm. 85.

[4]) Die bisherigen Aufzeichnungen des Burgenlandes sind völlig zerstreut und bedürfen dringend der Zusammenfassung. Die Dksp.e ähneln zumeist dem von Bünker aufgeschriebenen (ZföVk 1, 1895, 81ff.). Auch das etwas abweichende Pöttschinger gehört hierher (Heimatkunde des Bezirkes Mattersburg, hrsg. von E. Löger, 1931, S. 225). Vgl. jetzt Schmidt, Das Volkschauspiel des Burgenlandes: WZfVk. 41, 83ff.

[5]) R. Fischer, Oststeirisches Bauernleben S. 67.

[6]) E. Frieß, Unsere Heimat, N. F. 1, 48.

[7]) Wie alle anderen vor mir nicht veröffentlichten Spiele im Archiv des Volksliedarbeitsausschusses für Wien und Niederösterreich, dessen Vorstand, Herrn Prof. Raimund Zoder ich für die Überlassung der Texte zu bestem Dank verpflichtet bin.

geschriebenen Liederbuch des Philipp Vilhaber vom Schlägelbichel in der Gamingrotte Nr. 8 aufgeschrieben wurde (XVI) (AA 174/4). Es zählt 10 Strophen, zusammen 40 Verse, und schildert knapp die Begegnung der Könige mit den Hirten sowie die Anbetung des Kindes. Schon die erste Strophe:

1 „Ach seht doch die schönen Kamele!
Wie gehn Sie munter im Trapp,
Nun thun Sie gehorsam sich nieder;
Drei Könige steigen herab.“

zeigt wohl, daß es sich um eine ganz junge Dichtung handelt, der man auch kein volksmäßiges Gepräge zuschreiben kann, die aber, nach dem Vorhandensein in einem handschriftlichen Liederbuch zu schließen, doch wohl Verwendung fand. Vielleicht handelt es sich wieder um eine Art von Lehrerdichtung. Anklänge an neuere Kirchenlieder, wie sie die letzte Strophe:

39 O Jesu, dir leb ich, dir sterben wir,
Dein wollen auf ewig wir sein“

zeigt, könnten auch auf einen geistlichen Verfasser hindeuten.

Einer ganz anderen, sehr eigenartigen Gruppe von Umzugspielen gehören die letzten hier zu besprechenden Spiele an. Diese Gruppe umfaßt die Spiele von Mistelbach (H XXV), Langenlois (H XXVI), Matzen[1]) und Klosterneuburg[2]) sowie das etwas abseits stehende Wiener-Neustädter Spiel (H XXVII). Die Verbindungen dieser Gruppe reichen jedoch noch über dieses ostniederösterreichische Gebiet nördlich und südlich der Donau hinaus. Schon die Ortsangabe zeigt, daß das Weinviertel in besonderem Maße an dieser Spielschicht beteiligt ist. Zur Charakterisierung sei vorerst der vielleicht am besten erhaltene Text, der Langenloiser (XVII), etwas näher dargelegt. Es treten hier, nicht nur sich anzeigend, sondern auch handelnd, die drei Könige auf und auch ihr Widerspieler Herodes. Der Ansager ist ein Hirt, der mit der bekannten Formel:

1 „Ich trete herein ohn' allen Spott“

hereinkommt. Ihm folgt Herodes, der sich selbst — und zwar mit einem „-ant“-Verse[3]) vorstellt und meint:

9 „Und sollte ein anderer König geboren sein,
Nein, das laß ich mir nicht bilden ein.“

Der Hirt ruft nun die Könige, die einer nach dem anderen mit einer „ant“-Formel hereinkommen. Leider ist ja auch dieser Text wieder zerspielt, was hier bei der Rede Melchiors deutlich wird, der offenbar mit der alten Trabantenfigur zusammengeworfen ist und daher sagt:

26 „Euer königliche Majestät, ihr habt vermeldt,
Die Kinder, die ihr getötet, sind alle abgezählt.
Es ist die Zahl 42000,
Wir bitten um eine gute Jausen.“

[1]) Pailler 2, Nr. 489.

[2]) E. Zellweker, ZföVk 11 (1905), 32ff. Unabhängig von Zellweker durch Leopold Steininger noch einmal aufgezeichnet: Deutsches Volksblatt 6. 1. 1909.

[3]) Alter und Verbreitung der ant-Verse (Hand — Land — bekannt) ist noch nicht untersucht. Sie finden sich im weltlichen wie im geistlichen Schauspiel häufig. Vgl. meine „Formprobleme der deutschen Weihnachtspiele“ (im Erscheinen).

Nach dem Text gibt Herodes ihnen nun wirklich Geld; Balthasar aber, der danach eintritt, spricht wieder ganz königlich. Herodes wiederholt nun seine Rede von vorhin, in der er betont, keinen anderen König dulden zu wollen, worauf das Lied:

49 „Ihr Hirten wollt ihr nicht nach Bethlehem gehn"

folgt. Kaspar und Melchior verabschieden sich, Herodes läßt sie ziehen, worauf das Schlußlied folgt:

77 „Wachet auf, ihr Christenmänner."

Das Klosterneuburger (XVIII) Spiel entspricht dem Langenloiser Text weitgehend. Nur ist letzteres ganz in Versen gehalten, während in den Klosterneuburger Text auch Prosastellen eingeschoben sind; es handelt sich dabei um Evangelienworte, deren Bestimmung hier wohl klar, deren Anbringung aber dennoch unerklärlich ist. Wahrscheinlich ging das Spiel, das in Klosterneuburg noch 1904 von Knaben gespielt wurde, durch die Hände eines Lehrers oder eines Geistlichen und wurde so von einem geschriebenen Text aus wieder verbreitet. Zellweker, der Aufzeichner des Klosterneuburger Spieles, hat übrigens nach Veröffentlichung des Spieles[1]) die Verwandtschaft mit dem Langenloiser Text selbst gesehen. — Auch das Mistelbacher Spiel (XIX) entspricht dem Typus sehr weitgehend, wenngleich bei seinen nur 49 Versen schon viel weggefallen ist, was einem logischen Zusammenhang dienlich wäre; als zweites Lied ist sogar das Verkündigungslied an die Hirten:

39 „Auf! Auf! Ihr Hirten, ihr schlafet zu lang"

eingesetzt worden. Sowohl in Klosterneuburg wie in Mistelbach ist der ansagende Hirte verlorengegangen. Die wenigen Worte des Spieles von Matzen (XX) genügen, um die Verwandtschaft mit dem Langenloiser Typus zu erweisen (vgl. etwa Matzen 16—19 und Langenlois 7—10). Das Matzener Spiel ist übrigens eine der ältesten und unbekanntesten Spielveröffentlichungen N.Ö.s, obwohl die Lage des Spielortes wohl zur Aufmerksamkeit anregen kann. — Der Wiener-Neustädter Text (XXI) scheint den Langenloiser Text noch in besserem Erhaltungszustand als die übrigen genannten Texte zu kennen, da er z. B. auch den Hirten als Ansager bringt. Auch Textelemente sind gemeinsam. Doch wird die zweite Hälfte des Spieles von dem oben besprochenen Liede von Herodes als Wirt ausgefüllt, wodurch der Zusammenhang mit der ersterwähnten Dksp.-gruppe gegeben ist. Leider ist die Herkunftsangabe dieses Mischspieles bei Hofer[2]) reichlich dunkel gehalten; dem Textbestand nach würde es sich um ein Zusammentreten der beiden Haupttypen der n.ö. Dksp.e handeln, wobei der zweite Teil noch dadurch charakterisiert wird, daß die einzelnen Liedteile hier auf Einzelpersonen verteilt sind, wie dies (s. o.) öfter vorkommt. Für N.Ö. ist späterhin noch das Spiel aus dem Schneeberggebiet zu besprechen, wo der gleiche Fall vorliegt; vielleicht aber wurde beim

[1]) ZföVk. 11, 180f.

[2]) Hofer, Weihnachtsspiele S. 49, Anmerkung.

Wiener-Neustädter Spiel diese Aufteilung durch einen zeitlich nicht zu weit zurückliegenden Bearbeiter ausgeführt. Von V. 74 geht das Spiel eigentlich in ein Hsp. über; zuerst singt ein Hirte:

74 „O Hiasl, o Jagl,
I muaß euch was sagn"[1]),

dann folgt das Verkündigungslied:

120 „Auf auf, ihr Hirten",

worauf mit dem Chorliede „Schau, schau, du liabs Büawal" das ganze Spiel schließt. Vielleicht stellt dieses Spiel also eine Verbindungsform dar. — Für den Weg nach Osten und Norden bahnen die Spiele von Matzen und von Mistelbach die Richtung an. In der Tat hat schon Hofer beim Langenloiser Spiel die zweifellose Verwandtschaft mit dem Preßburger Dreikönigslied[2]) erkannt, ohne freilich daraus weitere Schlüsse zu ziehen. Die Verbindung mit dem Norden, nämlich mit Mähren, und zwar der Znaimer Gegend, erweist sich durch die Bemerkung Paillers, der für diese Gegend und für Matzen den gleichen Spieltext angibt. Für Südmähren sind die Volkschauspielverhältnisse noch nicht sehr geklärt; nach dem allgemein volkskundlichem Stand ist der Zusammenhang mit dem n.ö. Weinviertel wohl kaum anzuzweifeln (vgl. oben die Groß-Sieghartser Gruppe). Daß jedoch auch die westlichste Slowakei mit N.Ö. Zusammenhänge besitzt, scheint bisher noch nicht beachtet worden zu sein. Diese Dreikönigslieder der Slowakei stellen jedenfalls eine Altschicht dar, die wohl vor dem Auftreten jener Spielschicht liegt, die gewöhnlich als die Oberuferer bezeichnet wird. Diese Altschicht wurde von den jüngeren Spielen wohl nicht beeinflußt, aber verdrängt. Offenbar hat sie sich in abgelegeneren Gegenden und bei den Kindern gehalten, während die Erwachsenen die großen Stubenspiele annahmen. Die Oberuferer Spiele kamen ja mit einer neuen Besiedlerschicht, die in den Jahren um 1620—1630 angesiedelt wurde. Wenn, wie wohl zu vermuten ist, die bescheidenen Dksp.e schon vor dieser Neubesiedlung bestanden — es weist ihre größere Verbreitung im Gegensatz zu dem spärlichen Auftreten der Oberuferer Spiele darauf hin — so besitzen wir dadurch also auch eine Möglichkeit, unsere n.ö. Spiele zeitlich anzusetzen: sie werden wohl schon vor 1620 vorhanden gewesen sein. Diese ältere Zeit wäre aber noch in einer anderen Hinsicht gut heranzuziehen: Vor dem 17. Jahrhundert bildete die Landesgrenze hier entschieden keine so scharfe Sperre gegen die Weiterverbreitung von Volkskulturgut, wie dies nachher der Fall war: Die Altschicht der Dksp.e ist diesseits wie jenseits der Landesgrenze bezeugt; die jüngeren Oberuferer Spiele sind weder nördlich noch südlich der Donau nach N.Ö. eingedrungen. — Dieser Typus des Dksp.s ist seiner Herkunft nach noch nicht nachgewiesen; man wird ihn kaum von der Groß-Sieghartser Weihnachtspielgruppe trennen können, sodaß wir damit zur Aufstellung einer verhältnismäsig umfänglichen nord-

---

[1]) Ähnlich Pailler Nr. 211.

[2]) K. J. Schröer, Deutsche Weihnachtspiele aus Ungarn S. 151.

niederösterreichisch-südmährischen Umzugspielgruppe kommen, die offensichtlich örtlich selbständig und von anscheinend hohem Alter ist.

Von den einfachen Typen der Dksp.e läßt sich das „Sternsingen“ fast gar nicht abgrenzen. Meist wird darunter der Vortrag eines Dreikönigsliedes durch drei verkleidete Buben verstanden, ohne daß dabei spielmäßige Texte zur Verwendung gelangen. Die Lieder bei Hofer bezeugen für einige Orte die Verbreitung des Brauches in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Am längsten — teilweise vielleicht bis heute — scheint sich der Brauch im Waldviertel erhalten zu haben, wo der Stern, der mitgeführt wird, manchmal „Kumet“[1]) genannt wird. Auch in Themenau, im jetzt nicht mehr österreichischen Teil des Weinviertels, bestand der Brauch, den andernorts — z. B. in Drösing — die Slowaken übernommen und weitergeführt haben. Am verbreitetsten scheinen das Lied „Der Stern fing an zu schwingen“, das aus Groß-Sieghart[2]) wie aus dem Oberhollabrunner Bezirk[3]) belegt ist, und das schon oft genannte Lied von Herodes als Wirt, das unter anderem noch in den letzten Jahrzehnten im Ybbstal gesungen wurde[4]).

Stubenspiele.

Jener Spieltypus, der bisher wohl die meiste Beachtung fand und als der eigentliche Ausdruck der Möglichkeiten einer volksmäßigen Dramatisierung der Weihnachtsgeschichte gilt, spielt in N.Ö. nur eine sehr geringe Rolle. Während etwa die meisten Spiele der Alpenländer, also z. B. die Spiele der Schlossarschen Sammlung — mit Ausnahme der Passionsspiele selbstverständlich — Stubenspiele (Stsp.e) von dem in der Einleitung angeführten Charakter sind, findet sich in N.Ö. nur sehr wenig. Vielleicht war im 18. Jahrhundert mehr vorhanden; die Verbote aus der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wie manche Stellen der Umzugspiele deuten wohl darauf hin. Der Grund, daß sich von diesen Spielen hier nur so wenig erhielt, dürfte nicht allzu weit zu suchen sein. N.Ö. war nun einmal stets von Wien als dem Sitz der Regierung allseitig abhängig; Verbote wie Erlaubnisse, die von Wien ausgingen, äußerten sich, auch wenn sie vielleicht für ganz Österreich bestimmt waren, doch hauptsächlich in N.Ö. Die Stsp.e aber wurden von den Verboten, die es seit der Mitte des 18. Jahrhunderts immer häufiger gab, in erster Linie betroffen. Die Adventspiele wie das ganze Umzugwesen wurde wohl stets — besonders seit der Aufklärungszeit — als Unfug angesehen, doch waren die Behörden ihm gegenüber mehr oder minder machtlos. Da die Polizeigewalt bei weitem nicht so weit reichte wie heute, konnten sich diese Dinge denn auch viel ungestörter fortpflanzen als die großen Spiele, die auch beim besten Willen nicht zu

---

[1]) Deutsches Volksblatt vom 4. 1. 1902, S. 1f.
[2]) H. Rauscher, Volkskunde des Waldviertels S. 62.
[3]) Hofer, Weihnachtslieder (17. Jahresbericht, siehe oben S. 273) Nr. XLV.
[4]) Österreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Niederösterreich S. 190f.

übersehen waren. Es mag einer der Hauptgründe für die Erhaltung der Oberuferer Spielgruppe bis in unsere Tage gewesen sein, daß die ungarischen Behörden die Heidebauern eben nicht belästigten sowie auch in den oberungarischen Bergstädten die Spielverbote nur sehr langsam durchdrangen und sich zumeist auf ausgesprochene Ungehörigkeiten bezogen[1]). Eine bisher unangeschnittene Frage ist es, ob nicht auch die sozialen Verhältnisse hier eine wesenhafte Rolle spielen. Es wäre immerhin denkbar, daß sich in einer Gegend, die vorwiegend von „größeren" Bauern bewohnt war, die der Gutsherrschaft nur mäßig verpflichtet waren, das Volkschauspielwesen genau so wie das übrige Volksleben freier gestaltete, als es in einer Gegend der Fall war, die in erster Linie von armen Kleinhäuslern besiedelt war. Bei diesen mag doch die leibliche Unfreiheit auch eine geistige zur Folge gehabt haben. Es scheint, daß Landschaften, in denen sich etwa ganze Spielergesellschaften bilden konnten, wohl vor allem durch bessere Grund- und Sozialverhältnisse ausgezeichnet waren. Wenn so sozial-wirtschaftliche Verhältnisse heranzuziehen wären, um die Erscheinung des Stsp.s klären zu helfen, so müssen wohl auch die kulturgeschichtlichen dazu beitragen. So wie für Bayern die zahlreichen Klöster auf das Vschsp. von nachhaltigstem Einfluß waren, so mag wohl in anderen Landschaften das Fehlen derartiger Kulturpflegstätten das Gegenteil bewirkt haben. In Ostniederösterreich wäre ein solcher Zusammenhang sehr gut denkbar. — Da die Alpenländer, wie z. B. Steiermark, das Stsp. besonders pflegten, so richtet sich der Blick bei der Suche nach Stsp.en auf n.ö. Gebiet nach dem Gebirgsanteil des Landes. Das n.ö. Schneeberggebiet nun weist in der Tat ein Spiel auf, das wohl in diese Gruppe zu zählen ist, wenn es auch an sich nur schwer einzuordnen scheint. Dieses Wsp. aus St. Johann im Schneeberggebiet[2]) stellt nämlich in seiner Unklarheit nach mancherlei Richtungen ein Unikum dar; schon die Aufzeichnung war eine durchaus ungewöhnliche: Das Spiel wurde nämlich nur mündlich überliefert und erst auf Verlangen von einem Spieler zusammengeschrieben. Diese Niederschrift stellt nun keinen geschlossenen Text dar, sondern bringt Stücke des Textes und Handlungsbeschreibungen durcheinander, woraus wohl ein anschauliches Bild der Aufführung entsteht, ein geschlossener Text aber doch nur zu sehr vermißt wird. Nach der Niederschrift war offenbar reiche Möglichkeit zur Improvisation gegeben — eine Möglichkeit, die wohl auch anderwärts besteht, ohne von gelehrten Aufzeichnern stets beachtet zu werden. Ein kurzer Handlungsauszug mag das eigenartige Spiel näherbringen.

Herodes tritt mit Schwertversen auf „ant" ein; er vertritt zugleich auch den Wirt, eine Rollendopplung, die der Handlung in dem oben erwähnten Lied von Herodes als Wirt entspricht. Hier freilich bezieht sich sein Wirtsamt nicht bloß auf die hl. Drei Könige; er weist vielmehr Joseph und Maria ab, worauf ein kurzer Rest der Kindelwiegszene aufscheint, unparodiert wie meist in den alpenländischen Spielen. Hier tritt jene Gestalt auf, welche allein schon dieses Spiel zu einem der

---

[1]) Ernyey-Kurzweil S. XX.

[2]) H. Moses, ZföVk. 16, 205ff.

bemerkenswertesten Wsp. überhaupt macht, nämlich der Hanswurst. Er spricht Joseph ganz trocken an:

„Hirz ploch di a weil, wegn wos hosta um aso
a Junge Flitschn gschaut“,

eine Bemerkung über Maria und Josephs Verhältnis zu ihr, wie sie meines Wissens einzig in der Volkschauspieldichtung dasteht. Ohne Textangabe werden nun die Hirten eingeführt und sogleich vom Engel erweckt. Es scheint sich um drei Hirten zu handeln, worunter einer der traditionell schläfrige ist. Dieser ist natürlich wie stets auch schwerhörig, sodaß der bekannte und weitverbreitete Scherz von „Kind anbeten“ — „Kind å'tötn“ seinen Platz findet. Darauf folgen nun drei Lieder, von denen nur das dritte ausführlicher dasteht:

„F F F, mein Ranz dich nicht lang stef“

fortgeführt durch die Strophen G, H, L, M, N[1]). Nach Anbetung und Beschenkung gehen die Hirten ab, die Könige kommen zu Herodes, wobei sie sich mit den bekannten vierzeiligen Königsversen einführen. Die Reden mit Herodes sind nur angedeutet, das Weitere schließt sich ziemlich eng ans Evangelium an. Auch die Warnung des Engels an Joseph und an die Könige ist evangelisch gehalten. Erstaunlich wirken die Regiebemerkungen, die mit eingeflochten sind: Die nun folgende Reise Josephs nach Ägypten wird folgendermaßen geschildert: „Also der Joseph geht einstweilen in ein anderes wingl.“ Hier hat der Schreiber offenbar vergessen, daß er soeben von Joseph sprach; das Folgende kann sich ja nur auf Herodes beziehen, der auf einem Sessel sitzt, „daweil komt der Hanswurschtl, mest in ab wie Gros und stark er ist backt ihm und Tragt ihm davon“. Die Worte des Hanswurst sind leider nicht aufgezeichnet; sie dürften sehr interessant gewesen sein, da es heißt: „er Brald sich noch recht und freid sich dabei, da wird er seinen Herrn eine Grose Freide bringen, wen er mit den komt“. Das folgende heitere Nachspiel, daß der Diener des Herodes sich auf dessen nunmehr leeren Thron setzt und nun ohne viele Umstände gleichfalls vom Hanswurst geholt wird, leitet zum Schluß, nämlich zu der Rückkehr aus Ägypten über.

So gering die Anzahl der Textworte ist, so groß ist die Zahl von Problemen, welche dieses Spiel aufgibt. Vor allem kann nur festgestellt werden: Wenn Gelegenheit wäre, dieses Spiel noch einmal aufzuzeichnen, so müßte sie unbedingt benutzt werden, denn die vorliegende Niederschrift ist nicht die geeignete Grundlage für eine weitere Forschung.

Die Aufnahme in diesen Abschnitt wurde vor allem durch den Gesamtcharakter des Spieles, der besonders durch die Spielanweisungen gegeben ist, veranlaßt. Nach den Angaben von Moses[2]) zogen die Spieler ja herum, doch dieser Umstand macht ein Spiel noch nicht zum Umzugspiel. Erst die innere Form des Spieles berechtigt zu der Unterscheidung. Nach der hier vorliegenden inneren Form aber herrscht in diesem Spiel ausgesprochenes Handlungsleben, das zudem noch nicht formelhaft erstarrt erscheint. Die Textelemente freilich scheinen uneinheitlicher Herkunft; der allgemeine Charakter dürfte am ehesten auf Zusammenhang mit den obersteirischen Spielen schließen lassen. Dies wird besonders bei der Schlußszene deutlich; wenn hier Hanswurst den Herodes holt, so ist ganz klar, daß auch dieser Hanswurst eine Rollendopplung darstellt und zeitweilig den Teufel vertritt. Freilich, so heitere Worte wie im St. Johanner Spiel, wo der Hans-

1) Pailler Nr. 267.
2) a. a. O. S. 205.

wurst-Teufel den Herodesdiener mit den Worten holt: „Ist schon wieder a so a Krautmandel da“, finden sich bei den übrigen, oft auch lustigen Teufelsgestalten nicht. Die Szene selbst jedoch, die mit der Frage nach der Nachfolge des Herodes zusammenhängt, kehrt im Wsp. aus Hitzendorf (Mürztal) wieder[1]). Die Szene ist eine Teufelsszene; woher der Hanswurst selbst stammt, bleibt ungeklärt. Im Wsp. tritt er ja überhaupt sehr selten auf (so z. B. in Schlesien[2])). Vermutlich läßt sich die Gestalt eher an die steirische Entwicklung anschließen, wo jedenfalls in anderen Spielen (z. B. Genoveva) ein Hanswurst auftritt. Freilich scheint der grobe, ja etwas unflätige Humor des Hanswurst aus St. Johann eher dem Stile der Hanswurstfigur im slowakeideutschen Samsonspiel zu entsprechen[3]). Die Stellung der lustigen Person im Vschsp. ist noch nicht untersucht; sie dürfte im wesentlichen wohl im Anschluß an die Entwicklung auf der Bühne des 18. und 19. Jahrhunderts zu verfolgen sein, da sich Typen von Stranitzkyscher Prägung ebenso wie Gestalten harmloserer Witzmacher — so der Kasperl im Boarisch-Hiasl-Spiel — finden, die erst dem Stil des ausgehenden 18. Jahrhunderts entsprechen.

Die eine Nennung eines Spieles, das am ehesten den Stsp.en zugerechnet werden kann, liegt also aus dem Süden vor und scheint nur aus dem Zusammenhang mit einem — dem steirischen — Stsp.gebiet verständlich. Bei dem zweiten Spiele dieser Type geht es ähnlich.

Dieses, das größte Spiel N.Ö.s, stammt aus der nordwestlichsten Ecke des Landes, aus Gmünd. Seit einigen Jahrzehnten wird auf das Spiel immer wieder hingewiesen, ohne daß bisher eine genauere Bestimmung geboten wurde. Die erste Erwähnung findet sich bereits in dem wie immer sehr gut orientierten Artikel von Weißenhofer[4]), der freilich leider keine Quelle seiner Kenntnis angibt. 1887 scheint unser Hauptforscher, August Hofer, von dem Spiele nähere Kenntnis erlangt zu haben; die hierher gehörigen Handschriften sollen weiter unten näher gewürdigt werden. 1895 erschien in einer Tageszeitung eine kurze Notiz[5]), die zur Außengeschichte des Spieles nicht unwichtig ist. 1932 endlich veröffentlichte Rupert Hauer, nachdem er schon vorher in der „Heimatkunde des Bezirkes Gmünd“ (S. 121) das Spiel erwähnt hatte, einen Artikel auf Grund der vorhandenen Handschriften wie der mündlichen Überlieferung[6]). Er ging dabei freilich von den in Gmünd befindlichen Texten aus, ohne zu wissen, daß sich Hofer bereits mit der Sache so weit beschäftigt hatte, daß er eine Textabschrift besaß, die heute nach langwierigen Umwegen[7]) im Archiv des

[1]) A. Schlossar, Dt. Volksschausp. in Steiermark 1, 115.

[2]) Vogt S. 343.

[3]) Ernyey-Kurzweil 1, Nr. XV.

[4]) Öst.-Ung. Monarchie, Niederösterreich S. 217.

[5]) Deutsches Volksblatt vom 6. 1. 1895.

[6]) Unsere Heimat, N. F. 5 (1932), 355ff.

[7]) Aus dem Nachlaß August Hofers kam das Manuskript mit allen Beigaben an E. K. Blümml, aus dessen Nachlaß wieder Karl M. Klier es glücklicherweise bergen konnte und dem Volksliedarbeitsausschuß übergab (AA 121/28).

Volksliedarbeitsausschusses für Wien und N.Ö. liegt, und die ich samt dem dazugehörigen übrigen schriftlichen Material verwerten konnte. Um die Ergebnisse der Untersuchung vorwegzunehmen: Hauer sah ganz richtig (wie übrigens auch schon Hofer), daß das Gmünder Spiel mit dem aus St. Oswald zusammenhänge[1]), doch kannte er nicht die weiteren Verbindungen dieser Spieltype, die zu den genauest erforschten überhaupt gehört. Es handelt sich beim Gmünder Spiel um den n.ö. Angehörigen des sogenannten Böhmer-Wald-Spieles, das heute in nicht weniger als 30 Fassungen aus 30 Orten vorliegt. Das Verbreitungsgebiet ist fast nur jenes Waldgebiet, das sich, erst durch späte Rodung besiedelt, auf drei Länder verteilt: Bayrischer Wald, Böhmer Wald, Mühl- und Waldviertel. Daß die Neusiedler in Karpathorußland, die aus dem Böhmer Walde stammten, auch ihr Spiel mitbrachten, sei nur nebenbei erwähnt[2]). Historisch wie geographisch stellt dieses Spiel also ein sehr interessantes Gebilde dar, das Adalbert Jungbauer zu seiner eindringlichen, wenn auch heute bereits ergänzungsbedürftigen Monographie[3]) veranlaßte. Sowohl eine Alters- wie eine Herkunftsbestimmung konnte bis heute nicht klar und eindeutig gegeben werden. Elemente des Spieles weisen jedenfalls in die Zeit vor 1589 zurück, wenn auch die heutige Gesamtfassung gewiß nicht von so hohem Alter ist[4]). Der Herkunft nach wird man das Spiel wohl als recht ursprünglich süddeutsch bezeichnen können. Vogt meinte die Entstehung in den südlichen Böhmer Wald verweisen zu können[5]). Ob an der Gesamtkomposition nicht doch Kulturstätten von höherer Bedeutung Anteil haben dürften, sei hier nur mutmaßend geäußert: Stift Schlägl könnte herangezogen werden, wie man anders auch den Einfluß Passaus bedenken muß.

Für das Gmünder Spiel selbst liegt die Frage wesentlich einfacher. Das Spiel, das in den Böhmer Wald vielleicht durch Wanderung von Spielern aus dem Bayrischen Wald kam — Spieler aus dieser Gegend wanderten mit manchen Spielen böhmerwaldeinwärts — kam auch durch Wanderung aus Böhmen ins Waldviertel. Nach der Überlieferung ist es 1840 von einem Tischlermeister, der selbst in Wallern 1836 den Herodes gespielt hatte, von Wallern nach Gmünd gebracht worden. So lauten wenigstens die Angaben, die der Pfarrer Wenzel Semler 1887 an Hofer weitergab[6]). Hauer nennt den Tischler Johann Haselsteiner, der schon um 1820 gekommen sein soll. Da beide Angaben mit einer gewissen Bestimmtheit vorgebracht werden, so wird sich die Lage schwerlich klären lassen. Der Unterschied ist freilich nicht sehr groß, so daß die allgemeinere

---

[1]) S. 357f.

[2]) A. Korn, Das Bethlehemspiel (Schriften zugunsten des Böhmer-Wald-Museums 5).

[3]) Das Weihnachtspiel des Böhmer Waldes (Beiträge zur Deutschböhmischen Volkskunde III/2).

[4]) J. Bolte, Drei märkische Weihnachtspiele (Berlinische Forschungen 1) S. 22ff.

[5]) S. 183f.

[6]) Der Brief ist dem Manuskript im Archiv des Volksliedarbeitsausschusses beigeschlossen.

Formulierung, daß im Vormärz das Spiel aus dem Böhmer Wald nach dem Waldviertel kam, zur Charakteristik der Übertragung genügen dürfte. Mit den Handschriften steht es ähnlich. Es liegen hier nicht weniger als vier vor, von denen drei das Gmünder städtische Museum besitzt. Die älteste davon stammt aus dem Jahre 1862 und ist von Josef Koppensteiner geschrieben. Von demselben Manne aber rührt offenbar jene Handschrift her, deren Abschrift Hofer zur Verfügung gestellt wurde. Ihr Titel lautet: „Buch von der Geburt Jesu-Christi oder das sogenannte Krippl-Gespil von Jos. Koppensteiner Gmünd, den 17. Jänner 1856." Wir haben somit hier die älteste Handschrift vor uns; ein Vergleich mit der Fassung, die Hauer[1]) aus den drei Handschriften in Gmünd, vorwiegend sich an die jüngste Niederschrift haltend, verfertigt hat, ergibt eine ziemliche Anzahl von Abweichungen, die sich offenbar im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einstellten.

Hauer hat von den äußeren Spielumständen eine Beschreibung gegeben, die sich vermutlich nach den späten Aufführungen — etwa der in Groß-Siegharts 1905 — richtet. Es sollen deshalb die wenigen Bemerkungen, welche Pfarrer Semler an Hofer weiter gab, wenigstens im Auszug doch auch ihren Platz hier finden: 1853, als bei einem großen Brand die Spielhandschrift zugrunde ging, wurde von einem Spieler mit Hilfe mehrerer anderer wieder ein Text zusammengestellt. 1856 wurde eine Neukostümierung der Spieler vorgenommen, und zwar von denjenigen unter ihnen, die über die nötigen Geldmittel verfügten. Das Kleid des Herodes soll bei dieser Neubekleidung einen Wert von 150 Gulden gehabt haben. Einer der hl. drei Könige trug einen Turban, die anderen zwei dagegen Kronen. Der Engel wurde durch ein 6jähriges Mädchen dargestellt, in weißem Kleide mit einem Glorienschein und großen weißen Flügeln. Maria und Joseph knieten vor der Krippe, Ochs und Esel standen von Holz geschnitzt oder auf Pappe gemalt im Hintergrund. Interessant ist die Bemerkung Semlers, daß gewöhnlich in zwei Abteilungen gespielt wurde; daß Bühne und Dekoration fehlten, ist dagegen selbstverständlich. — Die Gmünder Spieler scheinen stets mit ihrem Spiel herumgezogen zu sein. Zunächst spielte man in Gmünd und der näheren Umgebung. 1856 aber wurde auch in der Stadt Weitra gespielt, und zwar fünf Vorstellungen in drei Gasthäusern, was angeblich eine Einnahme von fast 400 Gulden abwarf. In der letzten Spielperiode, den neunziger Jahren, kamen die Spieler sogar bis Groß-Siegharts und Waidhofen an der Thaya. Für das Jahr 1895 ist durch die erwähnte Zeitungsnotiz sogar die Besetzung erhalten, aus der unter anderem hervorgeht, daß auch damals der Engel und auch Maria von Mädchen gespielt wurden.

Die Unterschiede der mir vorliegenden Handschriften im einzelnen darzulegen, würde in diesem Rahmen zu weit führen. Die ständigen Veränderungen, denen die Spiele ausgesetzt sind und die jeder der 30 Fassungen des Böhmer-Wald-Spieles zu einer Eigenstellung verhelfen, bedingen Unterschiede, die sich mit normalen philologischen Methoden schwer fassen lassen und kaum auch von größerer Tragweite sein dürften; psychologisch bleibt ihr Wert selbstverständlich wie der jeder Variante unangefochten. Bei den Rollennamen, deren Schreibung stark wechselt (Lamon — Lemor, Melcha — Melchier, Baldhauser — Balthassar), ist es interessant, daß beide Fassungen einen „Kaiphas" kennen, obwohl die übrigen Böhmer-Wald-Spiele sonst stets andere Formen (Kalfas, Keilfas) haben. Die Fassung von 1856 bringt die meisten szenischen Bemerkungen, welche gute Zeugnisse zur Spielgeschichte sind. So geht etwa die Reise nach Bethlehem folgendermaßen vor sich: „Joseph und Maria gehen in der Stube einmal im Kreise herum." Ähnlich wird der Abgang in den Stall dargestellt:

[1]) Hauer S. 363. Das Manuskript des kompilierten Spieles wurde mir von Herrn Landesarchivar Dr. Karl Lechner freundlichst zur Verfügung gestellt.

„Der Wirt mit Joseph und Maria geht im Kreise herum, währenddessen wird gesungen.“ In Vers- und Formelverhältnissen unterscheiden sich die Texte zumeist dadurch, daß die Fassung von 1856 (S) die ursprünglicheren, volksmäßigeren, mitunter daher auch unreineren Verhältnisse aufweist, während die jüngeren Fassungen (H) deutliche Spuren von Bearbeitungen zeigen. So heißt es bei S im Prolog des Kaiphas:

„Ich komm herein in aller List,
Zu spielen die Geburt Jesu Christ“,

während H die Form

„Ich komm herein ohn alle List,
Zu spielen die Komedy vom Herrn Jesu Christ“

bringt. Obwohl die Fassung H zweifellos die ursprüngliche darstellt, ist sie hier doch nicht am Platz, da sie rekonstruiert erscheint. — Auch für die Hirten finden sich Spielanweisungen in S. So sollen sie „sehr langsam reden“; vor der Verkündigung heißt es „sie stellen sich in einen Kreis“. Sehr wichtig ist späterhin die Erwähnung des Hirtentanzes nach der Verkündigung; es heißt: „Während der folgenden Lieder tanzen die Hirten.“ Dies bezieht sich auf das Lied „Laufet ihr Hirten“, von dem S zwei, H aber drei Strophen bringt. Es paßt sehr gut dazu, daß bei demselben Lied in der Wallerner Fassung die Bemerkung „tanzmäßig“ steht[1]). Danach folgt in H ein Lied

„Geh mei Simanderl
Nimm das kloane Pfanderl“,

das ich sonst nicht kenne. Bei der folgenden Anbetung knien nach der Anrede Maxens an Joseph die Hirten nieder, worauf sie in S das Lied

„Hiez bitt a die o Jungfrau
Weist sei Mutter bist“

singen, das in H fehlt. Während des folgenden, beiden Fassungen gemeinsamen Liedes „Ein Kind geborn zu Bethlehem“ tanzen die Hirten wieder. Auch im nun folgenden Dksp. weichen die Fassungen mannigfach ab. Nach der ausgeführten ernsthaften Kindelwiegszene folgt wie in St. Oswald die große Judenszene zwischen Abraham und „Isagt“, die in der ältesten Fassung eine ganz erstaunliche Länge besitzt und jedenfalls alle mir bekannten Fassungen weit übertrifft. Auch die jüngeren Gmünder Fassungen haben die Szene stark gekürzt. Das lange Handelsgeschäft erreicht seinen Höhepunkt in dem Streit um die Länge der von Isaak verwendeten Elle, die Abraham als zu lang, er als kurz bezeichnet. Es fehlt in dem manchmal unverständlichen Kauderwelsch an Derbheiten ebensowenig wie auch an offenbar lokalen Anspielungen. Der Schluß mit der Flucht nach Ägypten, dem Kindermord und dem Tod des Herodes schließt sich der St. Oswalder Fassung so ziemlich an. Während die ältere Fassung das Motiv vom Selbstmord des Herodes nur kurz nennt:

„Gebt mir ein Messer in die Hand,
Daß ich kann machen meinem Leben ein End.

Teufel.

„Do host ans“,

besitzt die jüngere Fassung einen viel boshafteren Teufel, der dem Wunsche des Herodes noch eilfertiger entspricht und ihn weit mehr plagt.

So steht es denn mit dem größten Wsp. N.Ö.s wie mit den vorerwähnten Typengruppen: Allenthalben reichen die Beziehungen über die Landesgrenzen hinaus. Wie schon aus der Zuteilung des Spieles aus dem Schneeberggebiet an Obersteiermark, der Hirtenspiele an Oberösterreich hervorging, stehen die Spiele nirgends allein da, sondern sind nur aus der Kulturschicht heraus verständlich, der sie angehören.

---

[1]) A. Jungbauer, Das Weihnachtspiel des Böhmer Waldes S. 137.

Krippenspiele.

Bis zu dieser Gruppe konnte man nicht sagen, daß N.Ö. ein stärkeres Eigengepräge in seiner Vschsp.kultur fühlen lasse. Doch hat auch diese Landschaft hinter den anderen österreichischen Ländern nicht zurückzustehen; wie die dritte Gruppe der Vschsp.e, die Großspiele, dem tirolisch-bayrischen Spielkreis sein Gepräge verleihen, so besitzt N.Ö. — wenn auch wieder in enger Verwandtschaft mit Oberösterreich — gleichfalls eine Spielschicht von bedeutendem Sondercharakter. Es ist dies jene Gattung, die, nach der Mitte des 18. Jahrhunderts emporwachsend, in letzter Stunde durch Sammlerglück und Sammeleifer geborgen, eine Blüte der Gesamtspielentwicklung darstellt: Das Krippenspiel (Ksp.) (die Terminologie geht hier von der volkläufigen Bezeichnung der Gattung aus; wenn im Volke auch manchmal die Stsp.e als Ksp.e bezeichnet werden, so sollte dies die wissenschaftliche Namengebung nicht beeinflussen, wenngleich diese volkmäßigen Namen stets mit aufgezeichnet werden müssen). Was im nachfolgenden gewürdigt werden soll, sind die Spiele der Krippentheater: Es ist die Erscheinung des Ksp.s als eines Gesamtkunstwerkes volksbarocker Prägung. Hier stehen wir vor einer jener Leistungen, die den Typus des Volkskunstwerkes darstellen, der namenlosen Schöpfung, deren Quellen hundertfach sind, deren Wirkung aber einzig ist, und zwar durch sein Hauptkennzeichen, durch seinen Stil.

Es ist noch nicht lange her, daß man dieser Spielgattung, die auf unserem Boden die barocke Spielschicht vertritt — die im Wsp. bis auf die Tiroler Großspiele ohnehin nur schwach vertreten ist —, Beachtung schenkte. Zuerst wurde die Forschung in Oberösterreich auf sie aufmerksam, und zwar schon in der zweiten Periode der Vschsp.forschung: Pailler beschrieb das Linzer Kripperl[1]). Fast ein halbes Jahrhundert später erst wurde der Anschluß gefunden: Fast gleichzeitig entdeckten Geramb und Zack[2]) das Steyrer Kripperl und Zoder[3]) das Traismaurer Spiel. Vom Steyrer Kripperl aus wurden die Verbindungen gesucht. Zu früh, um alles zu sehen, doch gut fundiert, bleibt diese Leistung hochwichtig. Heute, wo dank der Arbeit Zoders zwei umfangreiche n.ö. Spiele vorliegen, sind die Ausblicke andere geworden. Die historischen Zusammenhänge, vom 14. Jahrhundert angefangen, bleiben wohl zu Recht bestehen und gleichzeitig in wesentlichen Punkten unerhellt, da die Nennungen von Weihnachtspuppenspielen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert sich nicht wesentlich vermehrt haben. Für Österreich selbst haben wir dagegen gewiß ein neues Bild gewonnen, in dem Wien wieder einmal hervorglänzt. Denn all die Spiele, ob aus Ober- oder Niederösterreich oder auch aus Sudetendeutschland, reichen nicht wesentlich vor 1800 zurück: Für Wien weisen die Zeugnisse schon in die Mitte des 18. Jahrhunderts. Auf diese Weise gelangen wir aber zu einem wesentlichen Probleme der Volkskunde

---

[1]) 1, XIVff.

[2]) V. Geramb u. V. Zack, Das Steyrer Kripperl, WZfVk. 25 (1919).

[3]) Zoder, Traismaurer Krippenspiel.

des Barockzeitalters: Wenn bei so durchaus volksmäßigen Dingen wie den Ksp.en Wien und die österreichischen Kleinstädte — Linz, Steyr, Traismauer, St. Pölten, Eger — eine solche Rolle spielen, so müssen hier alle Begriffe neu geklärt werden. So ist hier das Verhältnis von Stadt und Land nicht mehr als das von Ober- und Unterschicht abzutun; schon im Interesse der Aufmerksamkeit, die man dem deutschen Einfluß im Osten stets schenken muß, sollen solche Fragen genauer behandelt werden. Schließlich haben die beiden östlichen Nachbarn, Polen wie Ungarn, in ihrer Volkskultur Elemente, die oft genug als einheimisch bezeichnet werden und doch nur Umformungen von deutschem Gut sind; solche Feststellungen sollen keine Schmälerungen der nationalen Eigenschöpfung dieser Völker sein, doch wird die gerechte Beurteilung vor historischen Tatsachen nicht zurückscheuen dürfen. In Polen wie in Ungarn ist das Weihnachtspuppenspiel heute noch in ausgeprägter Gestalt zu Hause. In Polen handelt es sich um große Puppentheater, in Ungarn pflegt man auf dem bei den Umzugspielen mitgetragenen „Bethlehem“ zu spielen. Wenn diese Erscheinungen bisher als ursprünglich polnisch oder ungarisch angesehen wurden, so konnte es nur geschehen, weil man über die deutschen Weihnachtspuppenspiele noch nichts Näheres wußte. Gerade beim ungarischen Bethlehemspiel aber scheint es sich ganz deutlich um Ausläufer zu handeln, welche Frühformen aus den einst ausstrahlenden Gebieten bewahrten, während in Binnendeutschland der Brauch wohl schon fast völlig verschwunden ist. Diese einfachen Formen des Weihnachtspuppenspieles, wozu wohl auch der im Harz noch verwendete „Herodeskasten“[1]) gehört, können sehr gut die Vorläufer der Zeit der hohen Krippenkultur gewesen sein.

Was die mehr soziologische Seite der Frage betrifft, so hat Zoder einmal bereits richtig darauf hingewiesen, daß das Ksp. Angelegenheit der Kleinstadt sei, das Personenspiel dagegen — was sich vor allem auf die Zeit ab 1800 bezieht — mehr der bäuerlichen Schicht angehöre. Damit aber wird nicht nur die Frage der historischen Reihung in der Volkschauspielgeschichte angeschnitten, die bis heute ja noch nicht methodisch behandelt wurde, sondern auch der Einbau des Begriffes der Kleinstadt in die Volksforschung. Steht doch hier ein Glied der Gesamtkulturschichtung vor uns, das sowohl durch seinen Vermittlercharakter wie auch durch sein Eigenwesen, durch die nur ihm eigene Form, von größter Bedeutung ist. Die Volkskunde — die deutschen Verhältnisse in erster Linie ins Auge gefaßt — hat vor allem das Bauerntum des 19. Jahrhunderts erforscht. Wenn von hier die Fäden zu einer historischen Betrachtung, zum Bauerntum des 14. bis 16. Jahrhunderts etwa, worüber genügend Material vorliegen würde, nicht immer sehr fest geknüpft werden konnten, so lag dies nicht zuletzt am Übersehen der Barockentwicklung, die bisher überhaupt nur die Liedforschung für sich in größerem Umfang entdeckt zu haben scheint. Rückschauend aber ist die Rolle in dieser Entwicklung gerade

[1]) Vgl. S. 288, Anm. 3 u. 4.

der barocken Volkskultur in der Kleinstadt so wichtig, daß sie oft aufschlußreicher sein mag als die Erforschung des Gegenwartsdorfes. Auf dem Wege des „Sinkens“ von Gütern einer Hochkultur hat die Provinzial-, die Kleinstadtkultur, die Mittler- und Schlüsselstellung zwischen Hochkultur und Dorfkultur eingenommen und nimmt sie übrigens vielfach heute noch ein. Die Eigenstellung, ja Eigenkultur der Kleinstadt, scheint aus zwei Wurzeln zu erwachsen: dem Beharren bei dem Gepräge der Landschaft, in welche die Kleinstadt eingebettet, verankert ist, und anderseits der Stellung als Vorort eben dieser Landschaft, wodurch sie wieder zur eigentlichen zivilisatorischen Oberschicht heranreicht. Keinesfalls darf der Begriff der Kleinstadt zu eng gefaßt werden. Die Stadtvolkskunde ist noch viel zu jung, als daß man schon historisch allzu genau sehen könnte. Deshalb muß hier das Beispiel genügen: Die Namen der Krippenspielorte von Linz bis Eger zeigen für das 18. und frühe 19. Jahrhundert wohl, was gemeint ist. Das Kulturgefüge der Vorstädte Wiens mag im 17. und 18. Jahrhundert diesem Typus sehr gut entsprochen haben. Nicht umsonst bezogen sich die oben angeführten Verbote von 1647, 1654 und 1751 in erster Linie auf diese Vororte. Daß das älteste mir bekannte Sternsingerbild gerade ein Nürnberger Holzschnitt des 17. Jahrhunderts ist[1]), zeigt wohl wieder, daß für die Barockzeit einstweilen wenigstens der Kleinstadtbegriff weiter gefaßt werden muß, als man heute zu tun pflegt. In Österreich besonders scheint in vielen Hinsichten vor dem Einsetzen der tätigen Aufklärung, also um die Mitte des 18. Jahrhunderts, eine Volkseinheit zumindest in bezug auf diese Kulturschichten geherrscht zu haben, die späterhin rasch verschwand; danach wird aber das Weiterleben solcher Überlieferungen in der Kleinstadt der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr so verwunderlich wirken.

Die Ksp.e nun, die derart als Exponenten einer ganz eigenen Kultur aufzufassen sind, können wohl auch mit den gewöhnlichen Mitteln der Forschung nicht ganz erfaßt werden. Eine analytische Betrachtung, die an sich sicher durchaus notwendig ist, zeigt zumal in textlicher Hinsicht eine große Mannigfaltigkeit der Herkunft der Einzelteile. Die Bindung dieser Glieder aber in einen Rahmen, zu einem einheitlichen Kunstwerk, zeigt sich der synthetischen Wertung als eine der Großtaten der Volkskunst, wie sie sich sonst besonders auf dem Gebiete der eigentlichen Krippenkunst finden oder aber in der Schmuckkunst. So unangenehm in der Hochkunst die Verbindung von Elementen verschiedener Herkunft — örtlich wie zeitlich — wirken kann, so sehr ist hier diese Verbindung Zeugnis vom verbindenden Geist der Schöpfer und Träger dieser Kultur. Daß es sich dabei nur sehr wenig um bewußtes Schaffen, vielmehr um Vorgänge des typisch volkstümlichen assoziativen Denkens handelt, ist nicht etwa nur bezeichnend, sondern in Wahrheit notwendig: Es ist eine Vorbedingung dieses naiven Schaffens.

Auf analytische Weise wurden die beiden Ksp.e N.Ö.s schon unter-

---

[1]) Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg, 1894, S. 26.



Abb. 1.



Abb. 2.


STADTBIBLIOTHEK
ELBING

sucht[1]); hier jedoch liegt die Hauptaufgabe eher bei einer historisch-stilistischen Einordnung, die wenigstens im Falle des St. Pöltner Spieles dadurch erleichtert wird, daß zur Untersuchung heute mehr Material herangezogen werden kann, als Zoder in seiner Ausgabe verwertete. Gerade dieses Material aber zeigt, um eine wie eigenartig wenig gefestigte Erscheinung es sich hier handelt.

Diese geringe textliche Verfestigung hat vor allem einen theatergeschichtlichen Grund: Während nämlich in Wien[2]) die Geschichte der einzelnen Ksp.e ganz gut bekannt ist und die Texte fast ganz fehlen, hat man in St. Pölten auf die einzelnen Krippentheater und ihre Geschichte zu wenig Wert gelegt und sich nur um das Spiel selbst gekümmert. Nun aber scheinen hier im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht weniger als drei Krippentheater, manchmal sogar alle drei nebeneinander, bestanden zu haben, die aber offensichtlich alle so ziemlich dasselbe Spiel gaben[3]). Die Zodersche Ausgabe nun gibt eben den Text der letzten Zeit, des letzten bestehenden Theaters wieder. Bevor aber auf diesen eingegangen werden kann, muß jener Text besprochen werden, der vielleicht die älteste Fassung des St. Pöltner Ksp.s darstellt. Es handelt sich um eine Handschrift, die von Karl Hübner aufgefunden wurde und jetzt im St. Pöltner Stadtmuseum liegt[4]). Ihr Inhalt ist folgender: Verkündigung, Hirtenszenen (nur Lieder!), Gang zur Krippe und Anbetung, Besuch Mariens bei Elisabeth, Reise nach Amerika (Lied) und die 7 Worte Christi am Kreuz. Bis auf die beiden biblisch gegebenen Stellen, die Lobpreisung Mariens („Hoch preiset meine Seele den Herrn ...“) und die sieben letzten Worte Christi enthält das Spiel keine Prosastellen, sondern besteht eigentlich bloß aus Liedern. Das Spiel macht einen ausgesprochenen Rokokoeindruck; schon in der ersten Szene fallen einige Zeilen auf, die für eine solche stilistische Zuordnung zeugen. Während es sich sonst ja nur um den weitverbreiteten Zwiegesang „Gegrüßet seist du Maria, jungfräuliche Zier“ handelt, fallen die Worte des Engels:

37 „Denn Gott selber wird kommen
Vom himmlischen Thron
Eine Dame zu suchen
Für sein liebsten Sohn“

doch wohl sehr auf. Auch die Hirtenlieder sind zum Großteil nicht in den rauheren Tönen des späteren St. Pöltner Spieles gehalten, sondern weit

---

[1]) Traismauer ist durch die reichen Anmerkungen Zoders kommentiert, zu St. Pölten versuchen meine Untersuchungen zum St. Pöltner Krippenspiel (Unsere Heimat, N. F. 6, 1933, S. 319ff. und 7, 1934, S. 343ff.) einiges zu klären.

[2]) Blümml-Gugitz, Alt-Wiener Krippenspiele (Kultur und Welt, Bd. 1).

[3]) Die einzige authentische Schilderung hat Josef Schwerdfeger in dem Kapitel „König Herodes in St. Pölten“ seiner „Jugenderinnerungen eines alten St. Pöltners“ (St. Pölten 1925, S. 55ff.) gegeben.

[4]) Eine sorgfältige Abschrift stellte mir Prof. Zoder gütigst zur Verfügung, wofür — sowie für so manchen Ratschlag — ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche. Vgl. meine Alten Weihnachtspiele, in Niederösterreich gesammelt Nr. XXII, S. 62ff. und 75.

sanfter. Auch spielt die Mundart eine weit geringere Rolle. So schlägt das dreistrophige Lied, das die Hirtenszenen eröffnet: „Schön ists Hirtenleben" durchaus Rokokotöne an, was die zweite Strophe bezeugen mag:

65 „Und die Mutter Erde
Gibt uns Kraut und Brot
Schützet Hirt und Herde
Vor der Hungersnot."

Wenn aus den stilistischen Merkmalen auf das Alter dieses Textes geschlossen werden kann, dann muß man ihn wohl noch dem 18. Jahrhundert zuweisen. Auch die letzte erwähnte Szene, die auf eine Darstellung auch der Passion auf dem Krippentheater hinzuweisen scheint, drängt dazu, da auch in Wien die Leidensgeschichte in der Frühzeit des Krippentheaters dargestellt wurde. So dürfte dieser Text doch vielleicht die alte einheimische Grundlage gewesen sein, auf der später weitergebaut wurde. Wir müssen nun wohl vom Ergebnis dieses Prozesses ausgehen, vom endgültigen St. Pöltner Ksp.[1]). Dieses umfaßt 24 Szenen, von der Schaffung Adams, also einem Paradeisspiel an bis zu einem Neujahrswunsch. In die einigermaßen zusammenhängende Handlung, nämlich von der Verkündigung, Heimsuchung Mariens, Anbetung des Kindes durch Engel, Hirten, Opferweiblein, Beschneidung, Opferung, Herodes- und Dreikönigszenen (Abb. 2) bis zum zwölfjährigen Jesus im Tempel und der Hochzeit zu Kana, sind weltliche Szenen eingeschoben, die teils mit der ersteren Handlung verknüpft, teils aber von ihr gänzlich unabhängig erscheinen, wenn sie auch vielleicht gedanklich von ihr angeregt wurden. Die beiden Szenen um das Wirtshaus, nämlich vor und in ihm (Küche), sowie das ursprünglich damit zusammengehörige Rauchfangkehrerlied und ferner die Jagdszenen am Schluß sind Elemente, die mit der Handlung nicht zusammenzuhängen scheinen. Die weiteren weltlichen Bestandteile dagegen, die sich besonders beim Durchzug der hl. drei Könige bemerkbar machen (Schneider, Hahnreiter, Andredl mit dem dicken Schädel [Abb. 3]) sowie die beiden Habergeißen (Abb. 4) beim Tod des Herodes[2]) sind in den Zusammenhang wohl eingeschoben. Die analytische Betrachtung dieses bunt erscheinenden Gemenges hat nun vorerst zu einigen Ergebnissen geführt, die wohl noch nicht die endgültigen sein dürften, aber doch schon die Hauptlinien der Entwicklung erkennen lassen. Das älteste, bodenständige Element des vorerwähnten Textes dürfte hauptsächlich von drei Seiten her beeinflußt worden sein: einmal von der Gruppe der Krippenspiele, die vermutlich aus der älteren Krippenbauertradition erwuchs, nämlich den in Oberösterreich aufgefundenen Spielen: Linz und Steyr. Ferner haben wohl auch die Wiener Spiele oder aber eine ältere gemeinsame Grundlage dieser Spiele eingewirkt. Wien blieb übrigens später

[1]) Zoder, Das St. Pöltner Krippenspiel, Unsere Heimat, N. F. 3, 1ff. Nach Schwerdfegers Erinnerungen dürfte dieser Text am ehesten dem des Pabstschen Krippenspiels in der Lederergasse entsprechen, das noch bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts spielte.

[2]) Die Habergeißgestalten scheinen nach Schwerdfeger S. 63 nur beim städtischen Krippenspiel aufgetreten zu sein (noch um 1875/76).



Abb. 3.



Abb. 4.


STADTBIBLIOTHEK
ELBING

noch von Wirkung auf das Spiel und hat vermutlich die Gestalten des „Andredl“ und des Hahnreiters geliefert. Eine dritte Komponente hat sich am zögerndsten erschlosssen, da sie kaum vermutet werden konnte. Ich glaube mit ziemlicher Sicherheit den Einfluß eines Sudetendeutschen, besser eines Schlesiers, nachweisen zu können, vor allem in der ersten Hirtenszene und im Lied des Todesengels, der so das Spiel mit den schlesischen Herodesspielen, und zwar wahrscheinlich vom Heuscheurer Typus[1]), in Verbindung brachte. Ob außerdem noch ein anderer Zusammenhang mit sudetendeutschem Spielgut besteht, mag einstweilen dahingestellt bleiben. Jedenfalls weist unser Spiel zum Egerer Ksp. sehr viele Bindungen auf. Die Szene der Hochzeit zu Kana findet sich nur dort wieder[2]).

Aus so vielen Anregungen mag sich also dieses Spiel entwickelt haben, das in seiner endgültigen Form doch als ein Gesamtkunstwerk anzusehen sein dürfte. Die kleinstädtische Stellung bewahrte es sowie seine Gefährten, in die Richtung des mechanischen Kripperls zu geraten, das in Wien herrschte; zugleich wurde es auch nicht von den mörderischen Verboten betroffen, die den Wiener Spielen allmählich die biblische Grundlage und so ihren Sinn entzogen. Daß auch der Anteil an der Musikalität, die zur Hirten- und Weihnachtspoesie gehört, bewahrt blieb, zeigt den weiteren Vorrang vor den letzten Spielen der Großstadt.

Das zweite n.ö. Ksp., das wir gleichfalls Zoder verdanken, steht nicht so wie das St. Pöltner im lebendigen Fluß der Spielüberlieferung. Dem Gesamtcharakter nach erscheint das Traismaurer Spiel älter und der Urform des St. Pöltner stilistisch nicht unähnlich. Die Beschreibung des Inhaltes als einer „Aneinanderreihung von Bibeltexten und Volksliedern“[3]) läßt schon diese Verwandtschaft sowie den Charakter des Spieles erkennen. Die Ansetzung der Entstehung der heutigen Fassung um 1810 mag so auch das Richtige treffen. Ob sie rein historisch ganz im Recht ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Die Wahrung des altertümlichen Charakters sowie die gewiß auffallende Individualität des Spieles scheint sich nicht zuletzt daher zu schreiben, daß der Mann, der das Spiel, in der vorliegenden Form wenigstens, geschaffen zu haben scheint und es auch die längste Zeit betreute, peinlich auf Reinheit der Überlieferung sah, und daß ferner das Spiel nicht aus der Familie kam. Die Szenen- oder besser Bilderfolge lautet: Verkündigung, Herbergsuche, Tempelsturz, Hirtenszenen (auf der Weide und bei der Krippe), Beschneidung, Dreikönigszenen und schließlich eine Folge von Bildern mit dazugehörigen Liedern mit dem hübschen Obertitel „Wie die Schäfer und Wildpratschützen auf der Weide ihre Lieder darbringen“. Neben den deutlich barocken Gestalten von Schäfer, Jäger und Schäferin finden sich hier noch einige Typen, die am ehesten zu den Figuren der übrigen österreichischen Ksp.e passen, nämlich Wildpratschütz, Salz-

---

[1]) Vgl. meine Untersuchungen zum St. Pöltner Krippenspiel; Vogt S. 384.

[2]) A. John, Das Weihnachtspiel des Andreas Schubert, Unser Egerland 18. Das Spiel würde eine zugängliche Neuausgabe verdienen.

[3]) Zoder, Traismauer S. 6. Vgl. auch R. Zoder, Wie ich das Traismaurer Krippenspiel fand: Lied und Volk 6 (1936), 115f.

burger Bauer, Rauchfangkehrer und Köchin, Schneider und Bandlkrama. Zoder hat selbst in seinen Anmerkungen schon analytische Arbeit geleistet. Leider wurde bisher kein weiterer Versuch unternommen, nun auch zu größeren Ergebnissen in der Herkunftsfrage etwa zu gelangen. Schließlich liegen hier noch einige Ungewöhnlichkeiten vor, die Fingerzeige geben könnten. So sind die apokryphen Szenen so stark betont, wie sonst nur selten; ferner ist die in Prosa gehaltene Herbergsuchszene nicht biblischen Ursprungs.

Vermutlich hat es in N.Ö. noch weitere Krippenspiele gegeben. Von Krems und Herzogenburg wurden bisher nur völlig unbelegte Nachrichten bekannt, die ihrer Bestätigung noch harren. Im Museum von Waidhofen an der Ybbs werden Figuren eines mechanischen Krippentheaters aufbewahrt, das um 1880 noch gespielt haben soll[1]).

Ein eigenes Kapitel wird in einer späteren Geschichte der österreichischen Ksp.e ihrer Theatergeschichte gewidmet werden müssen. Heute ist für die Aufhellung der hier vorliegenden Probleme so gut wie nichts getan, so daß auch für die beiden n.ö. Spiele noch nichts ausgesagt werden kann. Dabei aber handelt es sich ganz gewiß um wichtige Fragen, die auch für die gesamte Bühnengeschichte von Belang wären. So kann man in Steyr doch wohl von einer Simultanbühne sprechen; auch die mehrstufige Bühne wäre untersuchungswert. Einige auffallende Eigentümlichkeiten seien schon hier erwähnt. Im St. Pöltner Ksp. sind Joseph und Maria in der Anbetungsszene völlig stumm. Vielleicht hängt dies mit der Art der Darstellung in Steyr zusammen, wo die religiöse Szene überhaupt durch unbewegliche Figurengruppen dargestellt wurden[2])? Ob dies nun freilich, wie die Herausgeber des Steyrer Spieles meinen, mit Darstellungsmöglichkeiten des Personenspieles, nämlich dem Spiel vor einer Figurenkrippe zusammenhängt, ist wieder fraglich. In direktem Zusammenhang mit den mechanisch bewegten Handwerkerszenen in Steyr (Geramb-Zack S. 6, 11ff.) stehen jedenfalls die Stadtszenen im Pabstschen Krippenspiel: „Nachher stieg alles auf die Bänke und betrachtete die moderne Stadt, die über der spanischen Wand aufgebaut war. Da drehte eine Mühle klappernd ihr Rad, da klopfte der Schuster sein Leder, da hieb der Fleischhacker mit blinkendem Beil auf den Hackstock. Eine appetitliche Köchin mit weißer Latzschürze und großem Korb ging einkaufen.“ — Am Schluß sang ein Hadernmann:

„Ihr Mädchen, gebts das Hemat her,
Wenn auch ein Floh darinnen wär,
Das hat ja nichts zu sagen[3])“.

Diese Szenen standen jedoch mit der Bühne selbst nicht in Zusammenhang, sondern gaben offenbar dem Spiel eher einen Rahmen in der Art der beweglichen Großkrippen. — Von den beiden n.ö. Spielen läßt sich sonst wenig Bühnengeschichtliches aussagen; vermutlich ist viel Material verloren-

---

1) Freundliche Auskunft von Dir. Karl Frieß, Waidhofen a. d. Ybbs.
2) Geramb-Zack, Steyrer Kripperl S. 6.
3) Schwerdfeger, Erinnerungen S. 59.

gegangen. Die winzige alte St. Pöltner Bühne zeigt nur die Führungsrinnen der Figuren und ist reichlich primitiv (Abb. 1). In Traismauer ist immerhin die Einrichtung eines Zwischenvorhanges bezeugt[1]), hinter dem der Felsenberg mit dem Kripperl stand. Theatergeschichtlich wäre ferner eine nähere Untersuchung der Spielfiguren selbst notwendig, an die aber im Rahmen dieser Arbeit nicht zu denken ist.

Das Ergebnis der Forschung hat sich in Niederösterreich als ein sehr reiches erwiesen. Bäuerliche und kleinstädtische Elemente sind an der Weihnachtspielkultur dieser Landschaft beteiligt. Ein buntes Bild von Einflüssen aller Nachbarlandschaften zeigt sich beim sichtenden Überschauen des Stoffes. Von kaum einem Spiel könnte man sagen, daß es typisch und ursprünglich die Landschaft vertrete: Damit aber stimmt auch der sonstige Aufbau der Volkskultur N.Ö.s überein. Wesentlich bleibt daher wohl vor allem, daß eine gewisse Zuweisung der Spielgruppen zu größeren Spielkreisen einerseits möglich war, und daß anderseits sich im Lande selbst gaumäßige Unterscheidungen ergaben. Von hier aus ergibt sich aber wieder der Ausblick, daß gaumäßige Festlegungen in ihrer historischen Bedingtheit für die Volkskunde von größter Wichtigkeit sind. Die Zuweisung der Hauptspieltypen an die Viertel des Landes ist den Tatsachen nicht aufgezwungen; vielleicht wird auch die eine oder die andere versuchte Parallele zu Recht bestehen können und von der bloßen Parallele zum wirklichen Zusammenhang hinüberleiten.

Wien.

---

[1]) Zoder, Traismauer S. 8.

Kleine Mitteilungen.

Volkskundliches bei Petronius.

(Eine spätantike Wechselbalgsage.)

Als Fundgrube für allerhand volkstümliche Redensarten und Ausdrücke ist die 'Cena Trimalchionis' des Petronius dem Altphilologen seit langem bekannt[1]). Dagegen ist ihr meines Wissens von volkskundlicher Seite noch längst nicht die gebührende Beachtung geschenkt worden. Man kennt wohl die eine oder andere Stelle, z. B. c. 77: die sprichwörtliche Anspielung auf das Märchen vom Froschkönig[2]) und vor allem c. 62: die berühmte Werwolfgeschichte. Weniger bekannt sind andere, wie z. B. c. 48: die Sage von der uralten Sibylle zu Kyme[3]), die zusammengeschrumpft in einer Ampel hängt und, wenn die Kinder rufen „Sibylla, was willst du?", ihnen antwortet: „Sterben will ich!"[4]). — Wem fällt hier nicht das norwegische Märchen von dem „siebenten Vater im Hause" (Aarne 726) ein, der so winzig ist, daß er in einem an der Wand hängenden Horne Platz hat[5]). Ob und inwiefern hier ein Zusammenhang zwischen antiker und heutiger Volksüberlieferung besteht, können wir bis jetzt wohl noch nicht ohne weiteres sagen[6]). Ein solcher läßt sich dagegen mit ziemlicher Sicherheit für eine andere Stelle desselben Werkes nachweisen.

Im 63. Kapitel der Cena berichtet einer der Gäste des Trimalchio von einem merkwürdigen Vorfall, den er einst erlebt: Ein schöner Sklavenknabe, der Liebling aller, war gestorben. Während nun seine Mutter und der Erzähler mit ihr und anderen zusammen ihn beklagte, „fingen plötzlich die Hexen (strigae) an zu sausen (stridere); es war, wie wenn ein Hund einen Hasen verfolgt". — Unter den Anwesenden befand sich ein langer Kerl aus Kappadokien, der für seinen Wagemut bekannt war. „Dieser eilte mutig mit gezücktem Schwert zur Tür hinaus, die Linke vorsichtig im Gewand verborgen, und durchbohrte das Weib, an dieser Stelle ungefähr (heil sei, was ich berühre) mitten durch! Wir vernahmen ein Gestöhne, aber freilich (ich lüge

---

[1]) Z. B. Crusius, Märchenreminiszenzen im antiken Sprichwort, Verhandlungen der 40. Philologenversammlung 1890 S. 31ff. und L. Friedländers kommentierte Petronausgabe (Leipzig 1906), 2. Aufl.

[2]) Crusius S. 46; vgl. auch c. 45: Motive aus den Märchen vom Schlaraffenland und den „kunstfertigen Brüdern", Crusius S. 37 und 41; Friedländer S. 266.

[3]) Vermutlich Kyme in Kleinasien, s. Bücheler, Rhein. Mus. 57, 329, dagegen Friedländer S. 278.

[4]) Vgl. auch eine bei Friedländer angeführte Parallelstelle aus Ampelius Lib. mem. 8, 16: . . . Argyro est fanum Veneris super mare . . ., ibi e columna pendet cavea ferrea rotunda in qua conclusa Sibylla dicitur. Über das sprichwörtlich hohe Alter der Sibylle s. ebenda.

[5]) Siehe R. Th. Christiansen, Norske Eventyr, en systemat. fortegnelse, Kristiania 1921, S. 99f.

[6]) Bemerkenswert scheint mir immerhin der Umstand, daß in zwei der norwegischen Varianten es ein weibliches Wesen ist, das im Horne hängt: M. Moe 13; 59 (NFS) und I. Nicolaissen, Sagn og Eventyr fra Nordland 2 (1887), 73: „Kjærringen som vilde leve til dommedag."

nicht) gesehen haben wir sie nicht. Da stürzte unser Tölpelhans wieder herein und warf sich vornüber aufs Bett. Blau und gelb war er am ganzen Leib, wie von Rutenstreichen, da ihn, versteht sich, die böse Hand (mala manus) berührt hatte. Wir schlossen die Tür und begaben uns zu unserer Totenwache zurück. Aber wie die Mutter den Leichnam ihres Sohnes umarmen will, berührt sie und erblickt zugleich ein Strohbündel (manuciolum de stramentis factum) ohne Herz, ohne Eingeweide, ohne irgend etwas: da hatten natürlich die Hexen bereits den Knaben gestohlen und eine leere Strohpuppe (stramenticium vavatonem) untergeschoben." . . . „Der lange Kerl hat übrigens nach diesem Vorfall nie mehr seine alte Farbe erlangt, und wenige Tage darauf ist er an der Hirnwut elend zugrunde gegangen."

Was uns an dieser Geschichte vor allem auffällt, ist das „Wechselbalg"-Motiv, das außerordentlich stark an heutige keltische Sagen erinnert (auch hier ist es ein toter Gegenstand, ein Holzklotz[1]), ein Wachsbild[2]), ein welkes Blatt[3]), den die Elfen an Stelle des Geraubten legen). Ein Unterschied gegenüber diesen scheint lediglich in der Tatsache zu liegen, daß der Knabe in unserem Falle bereits tot ist, als ihn die Hexen rauben. Doch kann es sich hier gerade so gut um bloßen Scheintod handeln, denn bekanntlich heißt es in vielen keltischen Sagen, die Elfen ließen ihr Opfer scheinbar krank werden und sterben, um es dann zu entführen, und nach anderen versetzen sie es zuvor in eine Art Zauberschlaf[4]).

Hinsichtlich der Herkunft der Petronschen Sage gibt es nach C. W. von Sydow, dem Verfasserin die Stelle vorlegte, zwei Möglichkeiten:

1. Wir hätten hier eine kelto-italische Sage vor uns aus der Zeit, da Kelten und Italiker noch ein Volk bildeten (eine Annahme, die in eigentümlichen sprachlichen Übereinstimmungen ihre Bestätigung findet).

2. Die Hauptrolle in unserer Sage spielt (neben dem passiven Opfer) ja der Kappadokier. Die Kappadokier aber wohnten zu jener Zeit in unmittelbarer Nähe der Galater (in Kleinasien) und waren weithin geradezu mit diesen vermischt. Diese Tatsache führt uns zu dem Schluß, daß die Sage keltischen Ursprungs ist und bereits voll ausgebildet gewesen sein muß, ehe die Galater nach Kleinasien hinüber wanderten. Auf keltische Herkunft deutet auch eine andere Stelle bei Petron: c. 38, wo es von einem Reichen heißt, er habe einem „incubo" den Hut (pileus) geraubt und dann einen Schatz gefunden[5]). Genau dieselbe Sage knüpft sich noch heute an den irischen Leprechaun (Kobold)[6]), und zweifellos liegt auch hier ein unmittelbarer Überlieferungszusammenhang vor.

Schließlich mag noch auf den Umstand hingewiesen werden, daß der Auftritt zwischen dem Kappadokier und den Hexen in gewisser Hinsicht an das bekannte Erlebnis Þidrandis mit den Disen[7]) erinnert, das höchstwahrscheinlich ebenfalls auf irische Sagen zurückgeht (v. Sydow mündlich). All diese Umstände deuten darauf hin, daß wir hier in der Tat eine keltische Sage vor uns haben, die uns über das Alter unseres heutigen keltischen Überlieferungsgutes neue und wichtige Aufschlüsse erteilt.

Tübingen. Elisabeth Hartmann.

---

[1]) Siehe Hartland, Science of Fairy Tales S. 94f.; Yeats, Fairy and Folktales (1888) S. 8. 52; Bolte-Polívka, Anm. 1, 368.

[2]) Hartland S. 98.

[3]) Hartland S. 132.

[4]) Curtin, Tales of the Fairies (1895) S. 60, 66ff.; Wilde, Ancient Legends (1919) S. 28, 42ff.; Douglas Hyde, Beside the Fire (1910) S. 106f.; MacDougall/Calder (1910) S. 137ff.; Gadelica 1, 209, s. Müller-Lisowski, Irische Märchen S. 239f. u. a.

[5]) Nicht zu verwechseln mit der erotischen Vorstellung des „incubus!", vgl. Pomponius ad Vergil. Georg. 2, 507: Incubat, invigilat, postquam invenit, inde incubones, qui thesauris invigilant.

[6]) Siehe z. B. Grimm, Elfenmärchen S. 97, 114.

[7]) Siehe Þáttr Þídranda ok Þórhálls, Flateyarbók 1, 420.

Mißdeutete Rechtsaltertümer zu Osnabrück, Goslar u. a. als Stadtwahrzeichen.

Die Erforschung der Grenzgebiete zwischen Volkskunde und Rechtsgeschichte liegt bei uns in Deutschland noch sehr im argen, während die *folklore juridique* bei Holländern, Schweizern, Italienern und Franzosen schon beachtenswert gediehen ist[1]).

Die rechtswissenschaftliche Volkskunde beschäftigt sich vor allem mit der Deutung von Rechtssagen, oft sogar in Kinderspielen fortlebenden Rechtsbräuchen, Rechtsdenkmälern und Wahrzeichen, die, einstmals klar und eindeutig, mit dem Abkommen germanischen Rechts und nach der Einführung des römischen um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts durch den Volksmund mißdeutet werden. Wie die volkstümlichen, bodengewachsenen Rechtssatzungen jetzt im Sinne der herrschenden Bildungsideale, des neuen, nicht mehr einheitlichen Lebensstils umgebildet werden, geraten die alten Darstellungen der Rechtsvorgänge, -symbole und -riten in Vergessenheit und Verkennung.

Manche Städtewahrzeichen weisen sich so bei näherem Studium als mißdeutete Rechtsaltertümer aus! Wahrzeichen bedeutet ursprünglich „Mal der Achtsamkeit" (= mhd. *war*) und „Mal der Gewahrsame", d. h. Umgrenzungen eines Ortes.

Diese Wahrzeichen spielen besonders eine Rolle in der Geschichte des Handwerkes. Sie dienten zur Kontrolle, die, oft zum Pennalismus ausartend, von den Altgesellen in der Herberge über die Zugewanderten ausgeübt wurde. Diese hatten anzugeben, wo sie sich aufgehalten hatten, und zur Bekräftigung ihrer Aussagen die Wahrzeichen der besuchten Städte zu nennen. Oft wurden dabei seltsame Zeichen gewählt, die von den Bewohnern der betreffenden Stadt kaum gekannt oder von ihnen doch nicht anerkannt waren. Auch eigentümliche Erscheinungen an bestimmten Stellen galten als „Wahrzeichen"! So in Leipzig die Stelle, wo man den Thomas- und den Nikolaiturm am Ausgange des Gewandgäßchens zugleich erblickt. In Osnabrück war es die dreimalige Spiegelung des Katharinenturmes in der Hase am Herrenteichswalle, die jeder Handwerksbursche gesehen haben mußte. Zuweilen wurde sogar eine sprichwörtliche Redensart als „Wahrzeichen" betrachtet, z. B. „Wer in Magdeburg will Bürger sein, muß der Frau gehorsam sein" — „Kam zu Wittenberg unters Tur, begegnet mir Schwein, Student oder Hur". Auch die verschiedenen Biernamen gehören hierher: Osnabrücker Busse, Münstersche Koite, Braunschweiger Mumme, Goslarer und Leipziger Gose, Eckernförder Kakebulle. Der Geselle mußte sich die Wahrzeichen an Ort und Stelle erklären lassen und die dazu gehörigen Mären, Witze oder Verse kennenlernen, damit er Rede stehen konnte und dem „Taufen", „Hobeln" oder „Prellen" entging.

Die Kenntnis der Wahrzeichen vertrat in alter Zeit die Stelle der Wanderbücher und deren Sichtvermerke. Mit der Einführung dieser durch die Polizei gerieten jene in Vergessenheit. Ihr historischer Wert sank, bis die Volkskunde sich ihrer annahm.

Aus dem Rechtswesen stammen manche dieser Stadtwahrzeichen[2]). In Leipzig gehört das Pöntermännlein hierher (von *poenitere* „bereuen"). Es stellt eine zur Strafe des Säckens verurteilte Person mit über Kreuz gebundenen Händen dar, deren unterer Teil von einem Sacke verhüllt ist, in dem oft noch ein räudiger Hund, eine Katze oder Schlange eingeschlossen wurde. Zu Dresden auf der Elbbrücke war zur Warnung vor Störung des Brückenfriedens eine von einem Beile abgehauene Hand angebracht. Die Volkssage wob sich natürlich um diese Rechtsdenkmäler und deutete sie um.

Im alten Osnabrück gab es eine ganze Reihe von Wahrzeichen, so z. B. den Janup, das Löwenbild, ein Hoheitszeichen Heinrichs des Löwen, aus dem die Volks-

---

[1]) Vgl. van Kujk, Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 2 (1921), 522; Jahrbuch f. hist. Volkskde, hrsg. von Wilh. Fraenger (Berlin 1925), 69ff.

[2]) Schäfer, Städtewahrzeichen (Leipzig 1858).

sage einen Hund machte, die astronomische Pendeluhr im Dome, den Bucksturm mit dem Grafenkasten. Ein anderes, das bekannteste, ein bis auf den heutigen Tag verkanntes Rechtsaltertum am Südwestpfeiler der St. Maria geweihten Marktkirche, gerade gegenüber der Stelle, wo Hinrichtungen vorgenommen wurden, befindet sich jetzt im Zustande völliger Verwitterung. Jeder Handwerksgeselle, der Osnabrück besuchte, mußte es gesehen haben. „Ehe die Eisenbahn das Wandern zu Fuß in Mißkredit gebracht, konnte man oft junge Männer mit Ranzen, wachstuchbekleidetem Hute und mächtigem Reisestocke, den Tabaksbeutel am Knopfloch, an jener Ecke antreffen", berichtet der Chronist Konrektor Hartmann[1]). Professor Lodtmann[2]) führt eine Stelle aus der „Epistola Itineraria" Bruckmanns an, wo auch bereits die Auffassung herrscht, daß man auf dem damals schon durch die Unbilden der Witterung zerstörten Bildwerke den Teufel dargestellt sehe, seinen Kot in einem Topfe ablagernd, während eine alte Frau mit einem Gesichte, runzeliger als eine Rosine, eifrig im Topfe rühre. Die spätere Osnabrücker Überlieferung sieht in dieser Alten dann „des Teufels Großmutter", deren Speisekessel durch ihren sie verhöhnenden Sohn „in einer unfeinen Situation" beschmutzt und so das Mittagessen verderbt werde. In dieser Weise hat der Gastwirt Wilh. Grabe, ein Liebhaber Osnabrücker Altertümer, die drastische Szene an seinem Gasthofe „Walhalla" auf einer Plakette (1931) wiedererstehen lassen.

Aber es handelt sich hier in Wirklichkeit um ein verkanntes Rechtsaltertum! Das Mittelalter liebte es, oft humoristisch durch Bildwerke oder Sprichwörter dem Volke gewisse Rechtssatzungen in Erinnerung zu bringen, wie zu diesem Zwecke auch Spottbilder und Scheltbriefe gang und gäbe waren[3]). Die Kunst des Lesens war ja nicht allgemein verbreitet. Besonders streng war man gegen Zahlungsunfähige. Besaß der zu Strafende kein Vermögen, so trat an Stelle der Buße (Wergeld, Wette) oder des Bannes für verletzten Königsfrieden auch bei einem freien Manne eine körperliche Züchtigung neben Verpfändung des Leibes und Lebens.

Auch als späterhin im Strafrechte der Begriff der Gerechtigkeit und deren Zusammenhang mit der sittlichen Weltordnung mehr in den Vordergrund trat, wurde zur Stärkung der allgemeinen Ordnung und Sicherheit auf Leibes- und Lebensstrafe erkannt. Dem bösen Schuldner wurde sogar Fleisch aus der Brust geschnitten, ein Vorwurf, den Shakespeare im „Kaufmann von Venedig" verwendete.

Nach Schweizer Rechtssitte durfte ein Mann, der seine Gläubiger nicht befriedigt hatte, nicht in geweihter Erde bestattet werden. In einem Kirchenkeller der estländischen Seestadt Haspal liegt seit über 500 Jahren der wohlerhaltene Leichnam eines französischen Ritters, dem seine Gläubiger ein ehrliches Begräbnis versagten.

Bei Simrock finden wir eine Sage („Der gute Gerhard und die dankbaren Toten"), worin der nackte Leichnam eines Verschuldeten so lange von den Vorübergehenden bespuckt und mißhandelt werden durfte, bis einer käme und die hinterlassenen Schulden bezahlte[4]). In Florenz wurde der zahlungsunfähige Schuldner[5]) auf öffentlichem Markte mit dem Gesäße auf einen Stein gestoßen, wodurch eine „cessio bonorum cinguli projectione in terram", d. h. eine Übertragung seiner Güter an den Gläubiger durch Gürtelwurf, also durch Herablassen der Hose stattfand. Diese Sitte wurde in Norwegen *lindalag* „Gürtelablegung" genannt[6]). In Neapel mußte der Schuldner auf eine Säule vor dem Justizpalaste steigen, die Hosen herablassen und das entblößte Gesäß zeigen unter den dreimal wiederholten Worten:

---

[1]) Hist Mitt. 13, 48.

[2]) Acta Osnabrug. 1 (1778), 254.

[3]) E. v. Künßberg, Rechtsgeschichte und Volkskunde. Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete (1925), S. 69ff.; Rechtsbrauch und Kinderspiel (1920) S. 18, 61; ZfDkde 1922, S. 321ff.

[4]) [Vgl. Bolte-Polívka, Anmerkungen 3, 511f.]

[5]) Künßberg a. a. O. S. 77, 79, 113 und G. Antonucci, Der Stein der Zahlungsunfähigen, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft 40 (1923), 355f.

[6]) Grimm, RA. S. 157f.

„Wer etwas zu fordern hat, komme und mache sich bezahlt!“ Die Sitte lebt in italienischen Kinderspielen fort. Auch auf Sizilien und in Frankreich kannte man diesen Rechtsbrauch. In Amsterdam mußte sich der Bankrottierer mit bloßem Gesäße auf einen Stein setzen.

Zu Goslar befindet sich als Erinnerung[1]) an diese Rechtssitte an einer Säule der Kaiserwort, des Gildehauses der Gewandschneider, eine nackte Figur, die ehemals auf Eulenspiegels Lüneburger Schelmenstreich gedeutet, jetzt vom Volkswitze als Dukatenmännchen angesprochen wird. In Wirklichkeit ist es also eine warnende Darstellung der geschilderten symbolischen Scheinbuße durch Stoßen des entblößten Gesäßes auf den „Stein der Zahlungsunfähigen“, wodurch der Schuldner von weiterer Haftung befreit wurde. Auch hier ist der Stein als Topf aufgefaßt worden. Diese Strafe, die seit dem 16. Jahrhundert in Niedersachsen als Hänselbrauch vorkommt, wird *bottarsen* oder *büttarschen* (von *boten* „stoßen“) genannt und besteht eben darin, daß der zu Strafende mit dem Gesäße auf einen Stein gestoßen wird[2]). Der Brauch kommt indessen auch sonst in Deutschland vor unter der Bezeichnung „Lunzen, Pumpen, Stauchen, Stutzen“, und zwar als unverstandener Fruchtbarkeitsritus bei Grenzbegehungen und zur Hauzeit in den Weinbergen.

Das Osnabrücker Relief hat offenbar auch dargestellt, wie der böse Schuldner auf „den Stein der Zahlungsunfähigen“ (*pietra dei falliti*) gestoßen wurde, der übrigens in Padua, von der Seite gesehen, ganz die Form eines Gefäßes hatte. So konnte auf den Skulpturen zu Goslar und Osnabrück leicht der Eindruck erweckt werden, der Bestrafte sitze über einem Topfe. Damit waren der Volksphantasie verschiedene Deutungsmöglichkeiten gegeben, nachdem der Rechtsbrauch vergessen worden war. Auf der Osnabrücker Darstellung stand eine Person neben dem Gemaßregelten, offenbar der G äubiger. Die langen Gewänder des ausgehenden Mittelalters (Tapperte, Heuken, Schauben) täuschen dem Beschauer die Gestalt einer Frau vor, die der Volkswitz dann zu des Teufels Großmutter machte. Die Kopfbedeckung des Büßers scheint auf eine Narrenkappe hinzudeuten. In der Bambergischen „Peinlichen Halsgerichtsordnung“ (1580) tragen sogar ungerechte Richter Narrenkappen[3]). Der Begriff „Narr“ hatte im 16. Jahrhundert noch einen völlig anderen Gehalt als heute; der sittlich Verirrte und Lasterhafte galt als Narr! Die eselsohrförmigen, mit Schellen besetzten Lappen der Kappe wurden von den Osnabrückern als die Hörner des Teufels gedeutet, und die Teufelsmär war fertig!

Auch in Hildesheim, Pfaffenhofen (Schwaben) und anderswo soll es ähnliche Darstellungen des alten Rechtsbrauches geben.

Osnabrück. Heinz Hungerland.

---

[1]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde (1879) S. 428.

[2]) Künßberg, Rechtsgeschichte und Volkskunde S. 79, 113.

[3]) H. Fehr, Das Recht im Bilde (1925) Abb. 206.

Bücherbesprechungen.

Handbuch der deutschen Volkskunde, hrsg. von Wilhelm Peßler, Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion. 1. Band (10 Lieferungen). 4°. Preis der Lieferung 1,80 RM.

Da dies heftweise erscheinende Großwerk unbeschadet der Vielheit der Mitarbeiter selbstverständlich den Anspruch auf Einheitlichkeit der Gesamteinstellung erhebt, wird eine zusammenfassende Würdigung erst nach Abschluß des Ganzen am Platze sein. Weil jedoch bis dahin noch geraume Zeit vergehen dürfte, geben wir zunächst einen Überblick über den fertig vorliegenden ersten Band, der die allgemeine Einführung und die ersten Sonderdarstellungen der „Lebensäußerungen des deutschen Volkstums" enthält. Auf eine kurze Einleitung des Herausgebers über „Wert, Wesen, Wirkung und Weite" der Volkskunde, die zugleich die Grundsätze erkennen läßt, nach denen das ganze Sammelwerk aufgebaut werden soll, folgt eine „Geschichte der deutschen Volkskunde" von W. Schmitz, in der man trotz aller gebotenen Kürze doch ein kurzes Eingehen auf die im deutschen Humanismus wurzelnden Anfänge vermißt. Sie behandelt, von Möser ausgehend, vor allem die Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert und gibt Ausblicke auf die in der Zukunft zu lösenden Aufgaben, wobei der geographischen, der soziologischen und der historischen Methode für die Erkenntnis der Lebens- und Schaffensgesetze des deutschen Volkstums besonderer Wert beigemessen wird. Der Methodenlehre im einzelnen ist das nächste Kapitel gewidmet, in dem zunächst Peßler die von ihm zuerst planmäßig angewendete geographische Methode ausführlich und mit vielen Kartenbeispielen darstellt, worauf dann M. Bringemeier das Wesentliche der von ihr vorzugsweise gepflegten soziologischen Methode (Schwietering) anschaulich, wenn auch mit einer gewissen Einseitigkeit, bespricht. Der Beitrag von W. Behrmann, „Der deutsche Boden als Grundlage des deutschen Volkstums", geht auf die geographischen Gegebenheiten des deutschen Kulturraums und ihre Einwirkung auf das Volkstum ein; im rein Erdkundlichen und Klimatologischen werden hier vielleicht die Grenzen eines volkskundlichen Handbuches bisweilen überschritten. Die unentbehrliche Verbindung von Volkskunde und Vorgeschichte wird durch den gleichfalls sehr ausführlichen Aufsatz von H. Gummel betont. Wieder rein volkskundlich sind die folgenden Kapitel: G. Fischer gibt eine „Geschichte des deutschen Volkstums", in der er zunächst auf das Problem Germanentum—Antike—Christentum eingeht und in der Askese Kolumbans und dem Einheitswillen des Bonifatius die Mächte sieht, die einen organischen Fortgang der zwischen jenen drei Elementen angebahnten Verschmelzung verhinderten. In der weiteren Darstellung wird vor allem die volkstumsformende Bedeutung der mittelalterlichen Gemeinschaftszellen, Zünfte, Gilden, Bruderschaften usw., betont, die der neuzeitlichen Entwicklung zum Opfer fielen, bis sie in unserer Zeit zu neuer Wirkung erweckt wurden. Die sehr zusammengedrängte Darstellung liest sich nicht ganz leicht, führt aber in die Tiefe und wirft viele bedeutsame Fragen auf. Dem „Volkstum der Gegenwart" gilt der nächste Aufsatz von J. Klapper, der vor allem auf die Aufgabe der Volkskunde, die seelische Erbmasse in ihrer Reizbarkeit gegenüber den Kräften der Umwelt zu ergründen, und die dafür unentbehrliche geographische Methode eingeht. Ausführlicher ist der nächste

Beitrag desselben Verfassers „Volkstum der Großstadt". Das zunächst entworfene, recht düstere „Idealbild" eines völlig volksfremd gewordenen Großstädtertums mildert sich später durch den Nachweis zahlreicher, trotz alledem in der Asphaltwüste noch bestehender traditionsgebundener Lebensformen; mit Recht wird auf die völlig verschiedenen Vorbedingungen der deutschen Großstädte und die Sonderstellung der Reichshauptstadt hingewiesen. Der Volkskunde erwächst in der heutigen Volkstumsarbeit auch für die Großstadt eine äußerst wichtige Aufgabe: „Versagt sie hier, dann wird sie im neuen Staate zu einer belanglosen, weil lebensfernen Angelegenheit der Wissenschaft." Zu kurz kommen, wie in den meisten Behandlungen der Großstadtvolkskunde, die zahlreichen Kraftströme, die seit geraumer Zeit durch volksnahe Wissenschaftler, durch die Jugendbewegung u. a. m. von der Großstadt aufs Land geleitet wurden und das auch dort nicht selten verkümmerte Volksleben neu befruchtet haben. Der Gliederung und Schichtung des deutschen Volkstums sind die folgenden Beiträge gewidmet, und zwar behandelt P. Zaunert die Stammesgeschichte, G. Fischer die soziale und ständische Gruppierung und J. Klapper die außerhalb stehenden „fahrenden Leute und Einzelgänger". Der Aufsatz Fischers kennzeichnet u. a. mit lehrreichem statistischem Material die völlig verschiedenen wirtschaftlichen und sozialen Vorbedingungen der volkskundlichen Arbeit etwa zu den Zeiten Mösers, Riehls, Weinholds und vollends in der Gegenwart. H. Eckhardt bietet in „Rasse und Volkstum" die notwendigsten Unterlagen, der Beitrag von M. Freytag, „Der deutsche Volkscharakter", ist, besonders in seinem ersten, die Stammesart behandelnden Teil mehr Versuch als Abschluß. Eindringlich und sachkundig stellt M. H. Boehm, „Das Volkstum des Grenz- und Auslanddeutschtums", die besonderen und verantwortungsvollen Aufgaben dar, die der Volkskunde in jenen Gebieten obliegen; sie sind politischer Art, situationsbedingt und daher mit landläufigen Methoden und Zielsetzungen nicht zu lösen. Den Fragenkreis der volkskundlichen Lehre behandeln die drei nächsten Darstellungen: M. Wähler berichtet über die Stellung der Volkskunde an den Universitäten, Lehrerbildungsanstalten und Technischen Hochschulen und hebt die Notwendigkeit einer eigenständigen Vertretung hervor, W. Peßler behandelt die Aufgaben der Museen und L. Weismantel das Thema „Volkskunde und Erziehung"; er tritt für eine vollkommene Umwandlung „der alten unorganischen und damit unvolkhaften Lernschule in die Lehrweisen einer organischen volkhaften Erziehung" ein, die zum Ziel hat, „jene Kräfte zu wecken, die den schöpferisch-neuschöpferischen Akt des Erwirkens neuen Volksgutes ermöglichen". Wie dies auf dem Gebiet der Kunsterziehung möglich sei, wird an mehreren Beispielen gezeigt. So anerkennenswert diese Bestrebungen sind, werden daneben doch gerade die Lehrer unter den Benutzern dieses Handbuches eine Be-Behandlung der Frage „Volkskunde und Schule" vermissen, die mehr mit dem rechnet, was durchschnittlich bei Lehrern und Schülern vorauszusetzen und unter normalen Verhältnissen im Betrieb der bestehenden Schulgattungen durchzuführen ist. — Die zweite Abteilung „Lebensäußerungen des Volkstums" eröffnet K. Bornhausen mit dem Kapitel „Volksglaube", ausgehend von einer „Metaphysik des Symbols" („Volksglaube ist Bewußtwerdung der Erinnerungen"). Die Deutungen der verschiedenen Sinnbilder werden zum großen Teil in apodiktischer Form gegeben und sind weit davon entfernt, als eindeutige, quellenmäßig belegte Zeugnisse eines nordischen Urglaubens gelten zu können, es sei denn, daß man H. Wirths „Heilige Urschrift" als kanonisch ansieht. Das Literaturverzeichnis ist vollkommen unzureichend; Sepps Religion der alten Deutschen wird, wenn auch mit einigem Vorbehalt hinsichtlich der Deutungen, als unentbehrliche Stoffsammlung bezeichnet, das „Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens" dagegen überhaupt nicht genannt. Die „Katholische Volksfrömmigkeit" (J. P. Steffes) und die „Evangelische Volksfrömmigkeit" (E. Rolffs) halten sich fast ausschließlich an die Erscheinungsformen der Gegenwart; für die evangelische Bevölkerung wird das starke Schwinden wahrer Volksfrömmigkeit hervorgehoben. Für die „Volksmedizin" hat A. Martin eine vortreffliche Zusammenfassung des Wichtigsten an Vorstellungen und Gebräuchen mit historischer Herleitung beigesteuert. Sehr ausführlich behandelt

E. Frhr. v. Künßberg „Rechtsbrauch und Volksbrauch“, indem er sowohl das negative wie das positive Verhältnis der beiden Größen zueinander mit Beispielen belegt; dazu kommen zahlreiche volkstümliche Rechtssitten und Rechtssymbole. Reiches kultur- und kunstgeschichtliches Material bringt das Schlußkapitel von E. Grohne, „Gruß und Gebärden“, dem sich im Gruß das volkhafte, in der Gebärde das rassische Wesen einer Nation widerspiegelt. — Obwohl, wie es bei einem solchen Sammelwerk verständlich ist, nicht alle Erwartungen erfüllt werden, darf man doch schon jetzt sagen, daß dieses mit Bildern überreich versehene Werk ein ausgezeichnetes Lese- und Anschauungsbuch für alle darstellt, die in die grundsätzlichen Probleme und die Stoffgebiete der deutschen Volkskunde eindringen wollen.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

Notizen.

Balys, Jonas: Lietuvių pasakosjamorios tautosakos motyvų katalogas (Tautosakos darbai II). Kaunas 1936, XXXVIII, 295 S., 1 Tafel [Motif-index of lithuanian narrative folk-lore. Folk-lore studies vol, II, Publication of the Lithuanian folklore archives]. — Einen rüstigen Fortschritt der vergleichenden Märchenforschung bedeutet der vorliegende Band. Balys verzeichnet hier das Erzählgut des litauischen Volkes, auf dessen Fülle schon Schleicher und Leskien hingewiesen hatten, auf Grund der gedruckten Fassungen und des in Wilna und Kaunas lagernden handschriftlichen Materials wohl nahezu erschöpfend. Der 1. Teil (Nr. 1—2999) verzeichnet die Märchen und Schwänke nach dem Typenverzeichnis von Aarne und Thompson (FFC 74), enthält aber noch viele dort fehlende, hier durch ein Sternchen gekennzeichnete Nummern. Im 2. Teile (Nr. 3000—3912) folgen die Sagen über die Schöpfung, Teufel, Tod, Hexen, Riesen, Schätze usw. mit Verweisen auf Thompsons Motif-Index (FFC 106—109). Das Werk ist in litauischer Sprache geschrieben, fügt aber überall. wo es nötig war, eine englische Übersetzung hinzu, Nur bei der auf S. 215—293 angehängten Übersicht über die Gattungen der Volkserzählung, die Theorien über ihren Ursprung und ihre Verbreitung, die älteren Sammlungen und den Aufbau der Märchen, fehlt leider eine Übersetzung. J. B.

Bodens. Wilhelm: Sage. Märchen und Schwank am Niederrhein, gesammelt und herausgegeben. Bonn, L. Röhrscheid 1937. XII, 327 S. mit 5 Tafeln (Porträts). 8 RM. — Um der Wissenschaft einen Einblick in das niederrheinische Volkserzählgut zu geben, hat Bodens, von Professor A. Bach angeregt, in der Landschaft um Xanten und Straelen mit großem Fleiß gegen 2000 Nummern gesammelt, von denen er hier 1186 zumeist in der Mundart und in guter systematischer Anordnung wiedergibt. Ein Verzeichnis der Orte, der Erzähler und der Dialektwörter hat er beigefügt, während er über die Geisteshaltung der bäurischen Erzähler und die Wanderung und Gestaltung der Stoffe erst in einer späteren Arbeit berichten will, Manches Stück erscheint freilich unbedeutend, weil es bloß das vorige wiederholt. Unter den geschichtlichen Sagen fällt der Cherusker Hermann als Stark Harmes auf, ebenso etwa die Sagen von Spökenkiekern, die Märchen vom Bürle. Meisterdieb, Schmied von Bielefeld u. a. und die lustigen Schwänke vom Alten Fritz und von Pfarrern. J. B.

Becker, Albert: Das Hutten-Sickingen-Bild. Ein Beitrag zur Pfälzer Geistesgeschichte. Heidelberg, Selbstverlag 1936. 40 S. 2 RM. (Beiträge zur Heimatkunde der Pfalz 16). — In einem schwungvollen und inhaltreichen Vortrag, gehalten an historischer Sickingenstätte, schildert Becker die Persönlichkeit der beiden Freunde und das politische und geistige Bild ihrer Zeit. Von besonderem Interesse sind uns die Zeugnisse für das Nachleben beider in Sage, Volkslied und Kunstdichtung, z. B. die Sage von Sickingens Schicksalswürfeln, die das Volk noch heute in Überresten eines römischen Grabmals sowie in seinem Wappen sieht. F. B.

Brose, Gerhard: Kloaj und de Kloasche (Kladow und die Kladower). Frankfurt a. O., Waldow o. J. 81 S. — Das Heft enthält die Geschichte. Heimat- und Volkskunde eines zwischen Greifenhagen und Königsberg i. N. gelegenen pommerschen Dorfes, in dem die Familie des Verfassers seit längerer Zeit ansässig ist. Auf die Ortsgeschichte folgt eine Zusammenstellung der Bräuche, Sprüche, Segen, Märchen und Sagen und der Flurnamen. Das Brauchtum wird dankenswerterweise möglichst genau nach Einst und Jetzt geschieden, wobei sich, wie überall, für die Neuzeit ein starker

Schwund feststellen läßt. Die Verwendung der Mundart für die gesamte Darstellung verleiht der an sich schon erfreulichen und wissenschaftlich soliden Arbeit einen besonderen Heimatwert und regt zu ähnlichen Versuchen an. F. B.

Das Buch vom deutschen Volkstum. Wesen, Lebensraum, Schicksal. hrsg. von Paul Gauß. Mit 136 bunten Karten, 1065 Abbildungen und 17 Übersichten, Leipzig, Brockhaus 1935. 436 S. Leinen 20 RM. — Das Buch, an dem etwa 40 Mitarbeiter beteiligt sind, und das vom Verlag ein würdiges Gewand in Querfolio bekommen hat, hat sich zur Aufgabe gestellt, in knappen, allgemeinverständlichen Aufsätzen, Karten und Bildtafeln einen umfassenden Überblick über das gesamte 95-Millionen-Volk der Deutschen, seinen Lebensraum und seine Geschichte zu geben, Es ist klar, daß in einer solchen Gesamtschau des deutschen Volkstums auch der Volkskunde im engeren Sinn ein beträchtlicher Raum zustehen sollte. Deshalb ist es eine Enttäuschung, wenn sich unter den zahlreichen Beiträgen nur ein hierfür in Anspruch zu nehmender befindet, nämlich der ausgezeichnete Aufsatz von B. Schier über das deutsche Dorf; in weiterem Zusammenhang wären zu nennen die Artikel von O. Reche über die Rassen im deutschen Volk, von O. Bremer über die deutsche Sprache und ihre Mundarten, von E. Frhr. von Künßberg über Recht und soziale Ordnung im deutschen Volkstum, von W. Schulz über die Vorgeschichte. Selbstverständlich enthalten auch die Kapitel des zweiten Teils, d. i. die spezielle Darstellung der einzelnen Lebensräume, und vor allem der umfangreiche Beitrag von P. Zaunert über das deutsche Volk und seine Stämme viel Volkskundliches, doch hätte, wie wir meinen, eine zusammenfassende Darstellung etwa des Brauchtums, des Liedes und Erzählgutes, der Volkstrachten und der Volkskunst, zur Abrundung des Bildes vom deutschen Menschen nicht wenig beigetragen. Der Wunsch. eine möglichst knappe Gesamtschau zu geben, ließ, wie es im Vorwort heißt, auf eine reichere stoffliche Aufgliederung nach dieser Richtung hin verzichten; vielleicht ist, so hoffen wir, bei Neuauflagen doch eine Erweiterung durchführbar; sie würde den im übrigen hervorragenden Wert des Werkes zweifellos noch erhöhen. Von den Abbildungen, die wegen ihrer großen Zahl in sehr kleinem Maßstab und in sehr gedrängterAnordnung gegeben werden mußten, scheinen uns übrigens gerade die volkskundlichen am besten gelungen zu sein. F. B.

Capelle, Wilhelm: Das alte Germanien. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller. Mit 32 Tafeln und 2 Karten. Jena, Diederichs 1937. 521 S. Leinen 4,80 RM. — Neben die oben S. 205 angezeigte Sagasammlung von Reichardt tritt in gleicher Ausstattung und zu dem gleichen billigen Preise die Volksausgabe eines Werkes, das ausgezeichnet dazu geeignet ist, die quellenmäßigen Grundlagen für die Geschichte und Kultur der Germanen jedem deutschen Leser zu vermitteln. Berücksichtigt wird die Zeit von den Kimbernkriegen bis zur Völkerwanderung, und zwar behandelt der erste Teil die äußere Geschichte, der zweite die Kultur, wo u. a. eine vollständige Übersetzung der Germania des Tacitus gegeben wird. In den angehängten Anmerkungen werden Erklärungen und Literaturnachweise zu den ausgehobenen Quellenstellen gegeben, ein Verzeichnis der Eigennamen und Autoren bezeugt die Fülle der beigebrachten Zeugnisse, treffliche Abbildungen sind beigegeben. Man kann sich kein reichhaltigeres, handlicheres und wohlfeileres Hilfsmittel zur Einführung in die deutsche Frühzeit denken als diese Sammlung, die besonders den Bedürfnissen des Unterrichts entgegenkommt. F. B.

Clemen, Otto: Die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. Dresden, Ungelenk 1937, 48 S. 1,20 RM. (Studien zur religiösen Volkskunde, hrsg. von A. Jobst und W. Peuckert. Heft 3). — Der Verfasser will in diesem für weite Kreise bestimmten Heft vor allem die Volksfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters als eine wichtige Vorbedingung für die Reformation und ihr Verständnis darstellen. Sie kommt besonders zum Ausdruck in den geistlichen Bruderschaften, der Marien-, Heiligen- und Reliquienverehrung, in den Wallfahrten und geistlichen Schauspielen sowie in dem volkstümlichen religiösen Schrifttum (Katechismen, Andachts- und Erbauungsbücher). Alle diese Erscheinungen behandelt Clemen kurz und gemeinverständlich, aus bewährten Quellen schöpfend und neue Belege, besonders aus Sachsen und Thüringen, beibringend. So wird er zum Verständnis vorreformatorischer Religiosität zweifellos beitragen, wenn es auch — wie er selbst hervorhebt — kaum möglich ist, zumal bei solcher Kürze, deren letzte Tiefen zu ergründen. F. B.

Egerland, Hans: Unsterbliche Volkskunst. Aus dem Schaffen deutscher Jugend. München, F. Bruckmann A.-G. 1936. 126 S. Mit 243 Abb. und 4 farbigen Tafeln. 6,50 RM. — Der Herausgeber hat in Gemeinschaft mit 13 Mitarbeitern ein Buch zusammengestellt, das für jeden, der Sinn hat für eine volksmäßige Kunsterziehung der Jugend, im höchsten Maße anregend ist. Es handelt sich nicht um Fragen der Volkskunstforschung, sondern um solche der Volkskunstpflege. Es ist eine kunstpädagogische Arbeit, bei der in vielen Bildern die Arbeiten von Kindern und Jugendlichen dargestellt werden, und bei der besonders auch die Gemeinschaftsarbeiten von ganzen Schulklassen oder Arbeitsgruppen sehr lehrreich sind. Mit Recht wird dabei darauf hingewiesen, daß jeder Werkstoff die ihm eigene Behandlung und das ihm gemäße Werkzeug verlangt (S. 90). Aber gerade dieser Gedanke hätte vielleicht noch mehr durchlaufend betont werden können, denn — was so oft übersehen wird — es sind nicht nur Schmuckformen, die das Wesen der Volkskunst bedingen, sondern es sind ebenso die Erfüllungen der Bedingtheiten des Werkstoffes und die Werkgerechtigkeiten seiner Bearbeitung. Endlich aber darf man nicht vergessen, daß der beabsichtigte Gebrauchszweck für jede schöpferische Gestaltung im volkstümlichen Sinne an erster Stelle steht. — Das Buch wird für den Werkunterricht der Schulen gute Dienste leisten. Otto Lauffer.

Ek, Sverker: Nordiska-folkminnesstudier till Sv. Ek 23. 2. 1937. Göteborg Elander 1937. 3 Bl. 261 S, 10 Kr. (Folkminnen och Folktankar 24. 1—3), — Zum 50, Geburtstage Sverker Eks haben ihm seine Schüler und Freunde eine Reihe volkskundlicher Untersuchungen dargebracht, die wir kurz verzeichnen. S. 1. O. Andersson, Sangen die Waräger schwedische Volkslieder? Die in den russischen Bylinen geschilderten Lieder mit Refrain, die zum Tanz mit Harfenbegleitung gesungen wurden, und einige alte Bylinen-Melodien lassen einen Zusammenhang mit den Warägern erkennen. — 19. L. Hagberg, Der Knutstag (13. Januar) beschließt die Weihnachtszeit in Öland. — 23. S. Erixon, Sprüche auf Trinkgefäßen, zum Teil deutsch. Zu 'Justicia is geslagen dot' vgl. R. Köhler, Kleine Schriften 2, 76. 677. — 45. O. V. und W. Cederschiöld, Totenstroh und Begräbnisbrauch in Tjörn in früherer Zeit. — 51. T. Norlind, Die Melodik in den skandinavischen Volksballaden. Die vorkirchliche, kirchliche und moderne Epoche tritt auch in den Volksmelodien zutage; öfter erhält derselbe Text eine andere oder veränderte Weise. — 58. N. Dencker, 'Till Österland vill jag fara'. Ein Stockholmer Student, J. Lechander, verband 1679 das niederländische Liebeslied 'Nå Oosterland wil ick varen' (van Duyse Nr. 198) mit Salomos Hohem Liede zu einem Hochzeitsgedicht; eine andere Umdichtung verfaßte 1768 ein Matrose, A. E. Flöja. — 72. A. Sandklef, Der gepfählte Leichnam in Sage und Funden. Der Überlieferung von dem in Schleswig bestatteten König Abel gesellen sich ähnliche Sagen und die Abbildung eines 1936 in Halland gemachten Fundes. — 88. K. Liestöl, Das Lied vom Trollweib und Wolf; Laurens von seiner Stiefmutter in Pferd und Bär verwandelt. Andere nordische Sagen. — 100. H. Olsson, Der Kobold im halländischen Volksglauben. 22 Sagen vom Tomte, auch Bese und Grenisse genannt, seine Arbeit, seine Rache. — 118. C. M. Bergstrand, Die Julnacht der Toten im westschwedischen Volksglauben. Vgl. die Sagen von der Geisterkirche bei Bolte-Polívka, Anm. 3, 472. — 133. K. R. V. Wikman, Die Radbaudssage in Österbotten. Um den 'Rosenkranzstein' in Schwedisch-Finnland soll einst ein Gottesdienst mit Gesang und Tanz stattgefunden haben. — Zu dem Zwölfengelgebet vgl. R. Köhler, Kl. Schr. 3, 320. — 146. D. Arill, Einige volkskundliche Kindheitserinnerungen. — 155. J. Götlind, Volkslied und Rätsel. — 158. H. Lindroth, 'Mitten im Planeten'. Scherzhaft für: Mitten ins Gesicht. — 166. J. Granlund, Ein Holzgefäß und seine Abarten. Alte Brotschüsseln aus dem 17. bis 19. Jahrhundert mit und ohne Henkel. — 180. H. Ellekilde, Die letzte Garbe im Volksbrauch von Angeln, knüpft an G. F. Meyer (Heimat 1936, 167: Der Angler Fock) an. — 196. Reidar Th. Christiansen, Ein neues und trauriges Lied vom tapferen Lanson, das R. Berge (Norsk Folkekultur 1932, 73) in norwegischen Fassungen nachwies, ist in Wahrheit eine schwedische Romanze von A. C. Kullberg (Alonzo und Imoyine), der sie aus dem englischen Roman 'The monk' von Lewis (1798) übertrug. Lewis aber schöpfte aus Langbeins 'Harfnerin zu Drachenstein', wo das Liebespaar Rudolf und Kunigunde heißt, und dieser ging zurück auf E. Francisci Höllischen Proteus (1725). — 211. O. Forsén, Der Fischertanz in Bohuslän (mit Melodie). — 216. C. W. v. Sydow, Die Dit-Überlieferung des Volkes, ein terminologischer Entwurf. Die aus Glauben, Wissen oder Erfindung hervorgegangenen Sätze (dit = lat. dictum) werden eingeteilt in Berichte und Ratschläge und Beispiele für weitere Unterabteilungen an-

geführt. — 233. H. Celander, Gloson, ein Saatgeist? Das zu Weihnachten geschlachtete weiße Schwein wurde als Sinnbild der Fruchtbarkeit des Ackers und als Dämon oder als Ernteopfer aufgefaßt. J. B.

Ekkhart, Jahrbuch für das Badner Land. Im Auftrag des Landesvereins Badische Heimat hrsg. von H. E. Busse. 18. Jahrgang 1937. Karlsruhe, G. Braun, 157 S. — Wie alljährlich ist das hübsch ausgestattete Heimatjahrbuch in erster Linie den badischen Dichtern und Künstlern der Gegenwart gewidmet, die durch Originalbeiträge, Wiedergaben ihrer Gemälde und einführende Aufsätze vertreten sind. Wir heben u. a. den Beitrag über die Künstlerfamilie Puhonny von F. H. Staerk, die Aufsätze „Goethe und Heidelberg“ von A. Becker und „25 Jahre Kasperl Larifari in Freiburg i. Br.“ von E. Th. Sehrt und die lustigen badischen Schnurren und Anekdoten am Schluß hervor. F. B.

Emmel, Hilde: Masken in volkstümlichen deutschen Spielen. Mit 14 Abbildungen. Jena. Diederichs o. J. (1936), 79 S. Geh. 5 RM. (Deutsche Arbeiten der Universität Köln, hrsg. von E. Bertram und F. von der Leyen. 10). — Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich nicht etwa, wie man nach dem Titel annehmen könnte, im allgemeinen mit der Verwendung von Masken in volkstümlichen Spielen, die von der Verfasserin im weitesten Sinn aufgefaßt werden („alle Äußerungen des Volksgeistes, bei denen irgendwelche Darstellungen stattfinden, von den einfachen Mummereien und volkstümlichen Tänzen bis zu den geistlichen und weltlichen Volksschauspielen“). Die Verfasserin beschränkt sich vielmehr auf die Spiele, bei denen Holzmasken verwendet werden, und berücksichtigt in der Hauptsache allein die Maskensammlungen in Salzburg, Innsbruck und im Germanischen Museum. Ihre Absicht ist es, für diese Bestände und somit für Salzburg und Tirol festzustellen, welche Masken für Umzüge, besonders für Perchtenläufe u. dgl., und welche für dramatische Aufführungen in Anspruch zu nehmen sind. Auf Grund einer genauen Beschreibung der einzelnen Masken, die zu Typen zusammengefaßt werden, hofft sie, Schlüsse auf die Natur der dargestellten Wesen zu ziehen und dadurch zu einer lebendigeren Vorstellung von Zweck und Wesen der Tänze und Aufführungen zu gelangen, als es möglich ist, wenn man nur von diesen Bräuchen selbst ausgeht. Der Ertrag der Untersuchung ist, wie sich bei dieser stofflichen und räumlichen Beschränkung voraussehen ließ, zunächst ziemlich bescheiden. Die Tiermasken scheinen der Verfasserin die Annahme zu stützen, daß es sich bei den Perchten um Seelen- und Fruchtbarkeitsvorstellungen handelt, während die Teufelmasken mehr für dramatische Spiele Verwendung fanden. Immerhin deutet die von der Verfasserin selbst als Vorarbeit bezeichnete Untersuchung neue Wege an; mit Recht verlangt sie eine genaue Inventarisierung und Beschreibung aller vorhandenen Masken. Ob es freilich nötig war, in dem engen Rahmen einer so kurzen Abhandlung die gesamten Einzelbeschreibungen der Masken vorzulegen, kann man bezweifeln; es verstärkt sich dadurch der Eindruck einer gewissen Unausgeglichenheit. Sehr bedauerlich ist es ferner, daß der Verfasserin die immerhin geraume Zeit vor ihrer eigenen Arbeit erschienenen Untersuchungen von Stumpfl und von Meuli erst nach Abschluß bekannt geworden sind. F. B.

Foerster, Hans: Schabellen. Volkskundliche Leckerbissen in 500 Federzeichnungen. Scharbeutz/Lübeck, F. Westphal 1935. 71 S. Geb. 3,50 RM. — Der durch manche Heimatbücher bekanntgewordene Hamburger Maler hat in diesem Heft ein halbes Tausend flotter Zeichnungen aneinandergereiht, zwanglos, wie er sie auf seinen Fahrten durch das niederdeutsche Land aufgenommen hat: Holzschnitzereien an Kirchen, Häusern und Gerätschaften, Intarsien, Terrakotten, Metallarbeiten, Wasserspeier. Neidköpfe, Masken aller Art und vieles andere, Ernstes, Heiteres, Groteskes. Seine „Schabellen“ (= Masken, Larven, vgl. Mensing, Schl.-holst. Wb. 4, 283) berühren sich in Form und Inhalt oft mit den flämischen „Misericordien“ u. dgl., wie sie L. Maeterlinck gesammelt hat. Für kunst-, kultur- und literaturgeschichtliche Motivforschung bietet sich hier eine Fülle von Aufgaben. Der Künstler hat sich — was nur zu begrüßen ist — jeder symbolhaften Deutung enthalten und nur gegeben, was er sah; an berufenen und unberufenen Auslegern wird es nicht fehlen! Seine Unbekümmertheit geht vielleicht manchmal zu weit, da die z. T. zu allgemein gehaltenen Fundortangaben die Weiterforschung erschweren. Das hindert aber nicht, daß man an dem prächtigen Büchlein und seinen ausgezeichnet gelungenen Wiedergaben seine helle Freude haben kann. F. B.

Franz, Leonhard: Religion und Kunst der Vorzeit, Von vorgeschichtlichem Zauberglauben, Totenkult und Kunstschaffen. Mit 32 Tafeln. Verlag Czerny, Prag-

Leipzig, 1937. 66 S. — In einem für ein breiteres Publikum bestimmten Büchlein behandelt L. Franz, Prähistoriker der Deutschen Universität Prag, die Entstehung der Religion und die Anfänge der Kunst, wobei er sich vorwiegend auf europäisches Material stützt. Im Anschluß an Leopold von Schroeder definiert er die Religion „als den Glauben an Wesen, Mächte oder Kräfte, die jenseits der empirisch-logischen Erkenntnissphäre des Menschen existieren, die man als heilig empfindet, als das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen und als den Glauben, daß man sie durch Handlungen zur Erfüllung von Wünschen wirksam gestalten kann.“ An der Hand von 32 sehr guten Bildertafeln führt er aus, daß die Anfänge der Kunst aufs engste mit dem Fruchtbarkeitsgedanken verknüpft waren. Starke Anregungen hat die bildende Kunst vom Totenkult her erhalten, doch ist der bildkünstlerische Niederschlag erst von der Bronzezeit an festzustellen. Vorher ist die Kunst von der Fruchtbarkeitsidee getragen. Der durch seine fesselnde Vortragsweise bekannte Verfasser erzählt in dem Buche von eiszeitlichem Jagdzauber, von prähistorischen Parallelen des Maikönigspaares, vom Unterschied zwischen der nordischen Keramik und der Bandkeramik, von neolithischen Fruchtbarkeitsidolen, von Totenbräuchen, Leichenspielen, Schädelkult usw. Das Buch wird sicher dazu beitragen, in weitesten Kreisen Interesse für die Entstehung der Kunst und Religion zu wecken. Edmund Schneeweis.

Fritz, Martha: Die Liedersammlung des Paulus von der Aelst, Deventer 1602. Kölner Diss. Lengerich i. W., Handelsdruckerei (1936). 101 S. — Die lyrische Anthologie des niederländischen Buchdruckers P. von der Aelst, betitelt ‘Blum und Ausbund weltlicher Lieder’, welche hier einer breit angelegten, fleißigen Untersuchung unterzogen wird, war bereits den Volksliedforschern Herder, Uhland, Hoffmann von Fallersleben, der sie 1855 ausführlich beschrieb, und Erk-Böhme bekannt und wurde 1912 in den Münchner Kunstdrucken von E. Schulte-Strathaus neu herausgegeben. Diesen Niederländer, der 1604 das Volksbuch von den Haymonskindern zu Köln ins Deutsche übertrug, sucht die Verfasserin in den Kulturzusammenhang seiner Zeit einzuordnen. In den Niederlanden war das echte Volkslied, das mit dem deutschen in enger Verbindung stand (vgl. ZVfVk. 26, 190. 38, 245), damals durch die Rederijker-Poesie verdrängt worden, und auch in Deutschland war es in Verfall geraten und das Gesellschaftslied aufgekommen. Aelsts Interesse galt aber besonders dem um die Jahrhundertwende erschienenen kunstmäßigen Renaissanceliede (wie es Waldberg bezeichnet), dem er in seinen eigenen Gedichten nacheifert. Ein künstlerischer Eigenwille oder höherer Geschmack zeigt sich weder in der Auswahl, die viele Doubletten bringt, noch in der Textbehandlung; regelmäßig hat er den 195 Liedern Sprüche oder Sprichwörter als Kommentar oder Lehre angehängt. Nur daß er ein Stück (Nr. 182: Ich hatt ein stetigs Minniken) aus dem Antwerpener Liederbuche (Nr. 98. F. van Duyse, Het oude ndl. Lied Nr. 103) entlehnt, verdient hervorgehoben zu werden. Eine größere Verbreitung fand die Sammlung Aelsts im 17. Jahrhundert nicht; doch hat er für die Handschrift des Rostocker Studenten Petrus Fabritius und das ‘Newe Liederbuch’ von 1650 als Quelle gedient. J. B.

Gaster, M.: Misle Sendebar. A contribution to the study of the Hebrew version of the Seven wise masters. (Jewish Studies in honour of Chief Rabbi J. L. Landau. Johannesburg p. 7—39. 1937). — Von dem berühmten Roman von den sieben weisen Meistern, über dessen Einwirkung auf die europäische Erzählungsliteratur schon die Tabelle von Landau (Quellen des Dekameron 1884 S. 341) orientieren kann, ist das indische Original noch nicht gefunden. Jedoch existieren von der hebräischen Übertragung ‘Sendebars Geschichten’ außer der 1516 gedruckten noch zwei ältere Fassungen, deren Handschriften bis ins 14. Jahrhundert zurückreichen. Der bewährte Forscher M. Gaster, der eine Ausgabe derselben vorbereitet, setzt hier ihre Bedeutung auseinander. Es sind 14 Geschichten von der Arglist der Weiber, die von Sendebar und sechs anderen Weisen zur Rettung des von der Stiefmutter verleumdeten und zum Tode verurteilten Prinzen vorgetragen werden, nebst sieben Gegenbeispielen der Königin, bis der Prinz das ihm für sieben Tage auferlegte Schweigegebot brechen darf. Vier von diesen Geschichten finden sich auch in dem aus dem Pehlewi ins Syrische übertragene Werke ‘Kalilah und Dimnah’, und gleich diesem ist unser Roman offenbar schon im 8. Jahrhundert aus dem Pehlewi ins Syrische oder Hebräische übersetzt worden, da er schon in Ben Siras ‘Alphabet’ benutzt wird. Der arabische Text, den Masudi im 10. Jahrhundert zitiert, ist erst später daraus übertragen und dann nach Spanien gedrungen. J. B.

Goetz, Leopold Karl: Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben. 1. Band: Die Liebe. Heidelberg, Winter 1936. XII, 226 S. Geh. 7,50 RM. (Slavica,

hrsg. von Karl H. Meyer und M. Murko, 12). — Der 3. Jahrgang der N. F. dieser Zeitschrift brachte von dem Verfasser des vorliegenden Buches einen längeren Aufsatz über „Koseworte, Scherz- und Schimpfworte für die Liebenden im Volkslied der Kroaten und Serben", dessen Erscheinen der Autor nicht mehr erleben sollte. Unsere damals ausgesprochene Hoffnung, daß das umfassende Werk über Volkslied und Volklsleben der Kroaten und Serbokroaten, von dem jener Aufsatz ein Ausschnitt war, noch gedruckt werde, hat sich dank den Bemühungen der Freunde des Verstorbenen und dem Eintreten des Reichsministeriums für Wissenschaft. Erziehung und Volksbildung wenigstens zum Teil erfüllt. Der vorliegende Band enthält etwa die Hälfte des hinterlassenen Manuskripts, soweit dies ausgearbeitet war; der Mühe, es druckfertig zu machen, hat sich Karl H. Meyer mit Takt und Liebe unterzogen. Die Gefühlsäußerungen der Liebe, die Leiden und Freuden des Liebesverhältnisses schildert in ihren charakteristischen Formen der Verfasser durch eine Fülle von Versen eigener Übersetzung, um so auf Grund des Volksliedes ein Stück serbokroatischer Volkskunde und Kulturgeschichte des südlichen Slaventums zu geben. In bezug auf die Bewältigung dieser Aufgabe nach der volkskundlichen wie nach der künstlerischen Seite bleiben hier gewiß manche Wünsche unerfüllt, doch ist das Buch als wertvolle Zeugnissammlung dankbar zu begrüßen und sein völliger Abschluß zu wünschen. F. B.

Handbuch der Kulturgeschichte, hrsg. von Heinz Kindermann. Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion: P. Kletler, Deutsche Kultur zwischen Völkerwanderung und Kreuzzügen (Lieferungen 2, 6, 11. 12). — E. Ermatinger, Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung (Lieferungen 10, 13, 14, 16, 17, 19, 20), je 2,80 RM. — Von dem großen kulturgeschichtlichen Sammelwerk, über das wir erstmalig oben 6, 302f. berichteten, sind zwei weitere Bände abgeschlossen worden, die auch für die deutsche Volkskunde von großer Bedeutung sind. Kletler behandelt einen für das Werden des deutschen Menschen besonders wichtigen Zeitabschnitt. Er weist nach, wie sich aus germanischen, antiken und christlichen Elementen ein neues Nationalgefühl entwickelt, wie sich der Bund zwischen der deutschen Kirche und dem deutschen Volkstum in der Dichtkunst, der Baukunst und dem Kunstgewerbe kundgibt. „Der deutsche Mensch hat sich und seine Kultur selbst geschaffen, teils im Gegensatz zur Antike, teils indem er das antike Erbe wie die christlichen Kulturelemente schöpferisch verarbeitete." Bei der speziellen Behandlung der germanischen Bestandteile in Sage, Brauch und Recht kommt auch die Volkskunde zu ihrem Recht, die weiterhin aus der Darstellung der gesellschaftlichen und sachlichen Kultur des frühen Mittelalters reiche Anregungen schöpfen kann. So ist dieser Band des Handbuchs in seiner Gesamtauffassung wie in seiner Einzelbehandlung ein vorzügliches Hilfsmittel und — dank den wundervollen Abbildungen — Anschauungsmittel für unsere Wissenschaft. — Ermatingers Band befaßt sich gleichfalls mit einer für die deutsche Geistesgeschichte besonders bedeutungsvollen Periode, in der ein nicht geringer Teil unserer heutigen Lebens- und Denkformen wurzelt. Der Verfasser entwirft ein fesselndes, reichhaltiges und anschauliches Bild der Aufklärungszeit und ist dabei stets darauf bedacht, die neuen Ideen vor dem Hintergrund des Bestehenden und Überlieferten, ihr auf verschiedenen Gebieten verschieden schnelles Vordringen zu schildern. Trotz der gebotenen Kürze hat er es ermöglicht, viele Originalzeugnisse sprechen zu lassen und zur weiteren Illustrierung eine Fülle von Abbildungen beigebracht. Die Volkskunde hat allen Grund, sich mit der Aufklärung zu beschäftigen, vor allem, weil starke Wurzeln ihrer eigenen Entstehung in jener Zeit ruhen, wie es u. a. für die Gesamtentwicklung in Spamers Deutscher Volkskunde durch G. Fischer und für das Sondergebiet der religiösen Volkskunde durch G, Lohoff (s. o. 5, 301) erst kürzlich nachgewiesen wurde. Leider geht Ermatinger auf diese Zusammenhänge nur wenig ein. Zwar wird Möser mehrfach zitiert und auch zusammenfassend gewürdigt (S. 180f.), auch auf Herders Volksliedersammlung einmal hingewiesen, doch sucht man Namen wie Friese und Achenwall vergeblich und vermißt ein näheres Eingehen auf die Stellungnahme der Regierungen wie der Literaten zu den Gebräuchen des gemeinen Volkes, wofür sich z. B. bei der Behandlung der Wochenschriften eine Gelegenheit geboten hätte. F. B.

Hansen, Walter: Die Verbreitung und Bedeutung der Schalensteine im Glauben und Brauch der Vorzeit. Hamburg 1937. 52 S. — Von der im Titel angekündigten volkskundlichen Bedeutung der vielberufenen Schalensteine enthält dieser Teildruck leider noch nichts. Der Verfasser gibt nur eine Einleitung über die Geschichte ihrer Erforschung und ihr Vorkommen in den nordischen und außernordischen Gebieten. F. B.

Heilfurth, Gerhard: Das erzgebirgische Bergmannslied. Ein Aufriß seiner literarischen Geschichte. Schwarzenberg i. Erzgeb., Glückauf-Verlag 1936. 142 S. mit 4 Tafeln. 7,50 RM. — Die Bergmannslieder nehmen in der Entwicklung der volkstümlichen Dichtung eine besondere Stellung ein, die, schon 1531 durch das Erscheinen der Bergreihen angekündigt, bei vielen Forschern Beachtung fand. Eine zusammenfassende Würdigung versuchte 1913 W. Heinz in seiner Dissertation; da er aber nicht über das bisher Bekannte hinauskam, begrüßen wir mit besonderer Freude die umfassende und den historischen und literarischen Problemen gründlich zu Leibe gehende Leipziger Promotionsarbeit von Heilfurth, die bereits oben S. 188 bei der Anzeige des von E. Mincoff-Marriage edierten Bergliederbüchleins erwähnt wurde. Heilfurth zeigt, wie sich seit Ende des 15. Jahrhunderts in dem bergmännischen Industriegebiete des Erzgebirges durch großen Zustrom von auswärts eine tüchtige, zunftmäßig gegliederte Bergmannsgemeinde mit patriarchalischen Sitten bildete, die gemeinsamen Gesang pflegte, und wie dem sprunghaften materiellen Aufstiege auch Regsamkeit auf geistigen Gebieten folgte, so in protestantischer Gläubigkeit und gewaltigen Kirchenbauten, Aus der Erbauungsliteratur und zahlreichen handschriftlichen Überlieferungen stellt er in den meisten Fällen Namen und Herkunft der Dichter fest. Er charakterisiert in der ersten Periode (1530—1658) die historischen, die Standeslieder, die Verherrlichungen der Bergstädte Schneeberg, Annaberg, Joachimstal, Marienberg, sowie die geistlichen Lieder von Mathesius u. a. In der Zeit von 1658—1800 verfaßte ein schlichter Bergmann, Matthäus Wieser, 20 'besinnliche und erbauliche' Lieder; andere, wie Michael Bauer, C. G. Grundig, C. G. Lohse, schlossen sich an, deren Dichtungen in Sammlungen, wie dem um 1710 erschienenen Freiberger 'Bergliederbüchlein' und in Tromlers 'Geistlichem Bergbau' (1781), auf uns gekommen sind. Läßt sich hier das Fortwirken der 'Bergsänger' erkennen, so mühte sich in der dritten Periode besonders der Oberberghauptmann v. Herder, ein Sohn des Dichters, um die Pflege des Gesanges. In die Liederbücher dringen jetzt geistliche Stücke von aufklärerischer Art und Kunst- und Geselligkeitslieder ein, denen Sammler, wie C. G. Wolf, Döring, Dost, einige Stücke aus dem Volksmunde anreihten. So betrachtet Heilfurth mehr als 300 Lieder, die tatsächlich oder im Gleichnis auf den Bergbau Bezug nehmen, bis zu Choraltexten, die einschlägig geändert wurden, und betont den darin zutage tretenden nachdenklichen, grüblerischen, frommen Sinn der Erzgebirgler. Ein Anhang bringt 25 ausgewählte Texte. Zu S. 18 sei bemerkt, daß die Preußische Staatsbibliothek den Einzeldruck des Annaberger Bergliedes 'In Gottes Namen fahren wir ein' besitzt. J. B.

Herzberg, Adalbert Josef: Der heilige Mauritius. Mit 14 Abbildungen. Düsseldorf, Schwann 1936. 148 S. Geh. 5.50 RM. (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. Schreiber, Heft 25/26). — Eine sehr gründliche Untersuchung über die Mauritiusverehrung, die sich vom Grabe des Märtyrers in St. Maurice (Kt. Wallis) schon früh an Mosel und Rhein, Donau und Main ausbreitete und besonders durch Otto I., dessen Lieblingsheiliger der ritterliche Thebäerführer war, in Magdeburg einen starken Stützpunkt für die Durchdringung Ost- und Norddeutschlands gewann. Der Niederschlag dieser weiten und tiefgehenden Verbreitung im deutschen Volksglauben und Volksbrauch wird in dieser gedrängten Darstellung nur hie und da berührt und ausdrücklich einer weiteren Ausführung vorbehalten. Die religiöse Volkskunde hat zweifellos ein großes Interesse an solcher Ergänzung und muß hoffentlich nicht zu lange darauf warten. F. B.

Colmarer Jahrbuch, hrsg. von der historisch-literarischen Studiengemeinschaft Colmar Stadt und Land. Unter Leitung von Albert Schmidt. Dritter Jahrgang 1937. Leipzig, Harrassowitz 1936. 208 S. Geh. 8 RM. — Von den Aufsätzen — teils in deutscher, teils in französischer Sprache abgefaßt — dieses prächtig ausgestatteten und mit schönen Zeichnungen und Lichtbildern geschmückten Jahrbuchs ist für die Volkskunde von besonderem Belang der Beitrag von L. Ehret über Liebeszauber. Er behandelt zunächst, z. T. mit Benutzung von Hexenprozeßakten, die verschiedenen Formen des Liebeszaubers, Liebestrank, Nestelknüpfen (das nach einem Zeugnis vom Jahre 1598 sogar gegen Hunde, Katzen und andere Tiere angewendet wurde) u. dgl., wobei die elsässischen Berichte besonders hervorgehoben werden. Dann werden die Mittel des Liebeszaubers aufgezählt und in ähnlicher Weise urkundlich belegt (Körperausscheidungen, Körperteile, Hostien u. a. m.), ferner die Liebesorakel, besonders am Andreastage. Zum Schluß wird eine geschichtliche Entwicklung versucht, die den Liebeszauber aus dem Orient herleitet, über die kirchlichen Verbote berichtet und die Zähigkeit dieses Aberglaubens nachweist. Im ganzen eine keine neuen Ergebnisse, aber wertvolle Originalzeugnisse vermittelnde Arbeit. F. B.

Juvas, M., und Vilkuna, K.: Über die Kinderreime vom Marienkäfer und dessen Benennungen im Finnischen und Estnischen (Finnisch-ugrische Forschungen 24, 154—231. Helsinki 1937). — Ein Vortrag H. Geijers über die schwedischen Benennungen des Maikäfers gab Anlaß zu dieser Sammlung der finnischen und estnischen Seitenstücke. Die Kinderreime enthalten 16 Typen, deren Verbreitung durch Karten veranschaulicht wird: der Maikäfer soll nach einem bestimmten Orte fliegen, über seine Heimat berichten, ein Orakel über die Liebste, das Wetter, den Krieg geben, einen Brief bringen usw. Seinen Namen erhält er nach Fieber, anderen Tieren (Kuh des Donnergottes Ukko), Heiligen (Katharina, Gertrud, Maria u. a.).
J. B.

Kayser, Wolfgang: Geschichte der deutschen Ballade. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1936. X, 328 S. 8 RM. — Wenn auch die Aufgabe dieses Buches, die geschichtliche Entwicklung einer Literaturgattung zu schildern, in erster Linie den Literaturhistoriker interessieren muß, so darf es doch zugleich die Beachtung des volkskundlichen Forschers beanspruchen. Denn mit seltener Klarheit bestrebt sich der Verfasser, ein Schüler Julius Petersens, die Kunstwerke nicht bloß als Leistungen einer Dichterpersönlichkeit zu verstehen, sondern ihren Zusammenhang mit dem Volkstum zu erweisen. Trotz ihres französischen Namens ist die Ballade kein Tanzlied, sondern ihrer Herkunft nach ausgesprochen deutsch. Die früher übliche Ableitung der englisch-schottischen Balladen aus einer primitiven Gemeinschaftsdichtung und Tanzweisen hat bereits Louise Pound (1921) zu Falle gebracht; auch in den dänischen Balladen ist der Kehrreim und Tanz nur äußerliche Zutat. Die deutschen Balladen sind seit dem 10. Jahrhundert aus älteren epischen Heldengedichten durch Herausgreifen der entscheidenden Handlung und Einführung von Reim und Strophe von einzelnen Dichtern gestaltet, wie das Beispiel des jüngeren Hildebrandsliedes zeigt. Bei der Strophe der Tänzer von Kölbigk haben wir es mit getanzter Kleinlyrik zu tun. Diese Heldenballaden werden durch Spielleute den nichtritterlichen Kreisen vermittelt. Die mhd. Balladen vom Herzog von Braunschweig, Möringer, Tannhäuser u. a. kenn wir freilich erst aus späterer Überlieferung. Im 15.—16. Jahrhundert, der Blütezeit der Volksballade, gewahren wir eine größere Annäherung an die Wirklichkeit und eine verstärkte Innerlichkeit, dann ein Abgleiten in das Zeitungslied und den Bänkelgesang. Bei den höheren Schichten, wo im 17. Jahrhundert die Ballade ganz fehlte, tritt erst durch Percys englische Sammlung und dann bei Goethe und den Männern des Wunderhorns Verständnis für die Volksballade hervor; diese aber wurde in der Folge wieder mehrfach durch die Kunstdichtung beeinflußt, und zwar besonders durch rührende und schaurige Begebenheiten. Die zweite Hälfte des anziehenden Werkes ist einer eingehenden Betrachtung der verschiedenen Richtungen gewidmet, die in der Balladendichtung des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart hervortreten. J. B.

Kügler, Hermann: Madame du Titre, eine fröhliche Berlinerin aus Biedermeier-Tagen. Ein Beitrag zur Volkskunde von Berlin. Berlin, Hans Winter 1937. 57 S. mit 2 Abbildungen. — Noch heute lebt in der Tradition die Gestalt der aus der französischen Kolonie in Berlin stammenden reichen Frau Marie Anne du Titre geb. George (1748—1827) fort, deren launige Einfälle schon Varnhagen gesammelt zu sehen wünschte. Sie bediente sich stets, auch bei Begegnungen mit dem Könige, mit Goethe und anderen hochgestellten Personen, des echten Berliner Dialekts und derben Volkswitzes. Kügler hat mit großem Fleiße die über sie umlaufenden Berichte gesammelt, geprüft und einige auf sie übertragenen Wanderanekdoten ausgeschieden.
J. B.

Frhr. von Künßberg, Eberhard: Flurnamen und Rechtsgeschichte. Weimar, Böhlaus Nachf. 1936. 36 S. Geh. 2,20 RM. — Die kleine, aber inhaltreiche Schrift zeigt an zahlreichen Beispielen die gegenseitigen Beziehungen von Recht und Flurnamen und die daraus sich ergebenden Folgerungen für eine gedeihliche Zusammenarbeit von Flurnamenforschung und Rechtsgeschichte. Da der Verfasser einer der ersten Kenner auf diesem Gebiete ist, kennt er auch am besten die Gefahren vorschneller Kombinationen und darf vor ihnen warnen. Trotz mancher Fälle, bei denen der ernste Forscher zugeben muß, daß eine Deutung nicht möglich ist, bleiben doch genug Flurnamen übrig, die sich nachweisbar auf die verschiedensten Seiten rechtlicher, gelegentlich auch nationaler Verhältnisse beziehen. Der Verfasser gibt davon eine fesselnde Auswahl. F. B.

Sankt Liborius, sein Dom und sein Bistum. Zum 1100-Jubiläum der Reliquienübertragung hrsg. von Paul Simon. Mit 10 Abbildungen im Text und 77 Bildern auf

Tafeln. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1936. 423 S. Geb. 12,80 RM. — Unter den zahlreichen kult- und kunstgeschichtlichen Beiträgen dieser Festschrift ist bei weitem der umfangreichste der von Chr. Völker „Aus dem religiösen Volksleben im Bistum Paderborn während des 17. und 18. Jahrhunderts" (S. 121—203). Der hl. Liborius (gest. 397), dessen Translation aus dem fränkischen Le Mans in den Hauptort des neueroberten Sachsenlandes nicht ohne politische Gründe geschah, ist im Glauben des Volkes ein Helfer in mannigfaltigen Krankheitsnöten, besonders bei Stein- und Nierenleiden, daher u. a. auch Kirchenpatron in Bad Wildungen; „Libori" (23.—25. Juli) mit seinem großen Jahrmarkt ist noch heute das beliebteste Volksfest des Paderborner Landes. Auf Grund von Akten des Generalvikariates behandelt der Verfasser den Kult des Liborius und anderer Heiliger, die Wallfahrten und Prozessionen, die Spuren vorchristlicher Elemente (Quellen- und Baumverehrung, Ritte, Weihegaben u. a. m.) und sonstiges Brauchtum, z. B. die bekannten Feuerräder von Lügde, und liefert so einen wertvollen Beitrag zur religiösen Volkskunde Westfalens, bei dem man am Schluß nur einen kurzen Ausblick auf das Bild der Gegenwart vermißt. F. B.

Mielke, Robert: Siedlungskunde des deutschen Volkes und ihre Beziehung zu Menschen und Landschaft. Zweite, überarbeitete und vermehrte Auflage. Mit 114 Abbildungen und 5 Tafeln im Text. München, J. F. Lehmann 1936. 280 S. Geb. 8 RM., geh. 6,60 RM. — Der bis zu seinem Tode (30. 8. 1935) unermüdlich schaffende Verfasser konnte die Überarbeitung seines zuerst 1927 erschienenen Werkes noch kurz vor seinem Ende abliefern. Sie erstreckt sich auf zahlreiche Einzelheiten und geht vor allem im Schlußkapitel „Die moderne Siedlung" auf das Siedlungswerk des nationalsozialistischen Deutschlands ein; hier wurden auch einige lehrreiche Abbildungen von Modellen großstädtischer Siedlungen bei München eingefügt. Heute, wo der Siedlungsgedanke neben seiner wissenschaftlichen eine hervorragend praktische Bedeutung gewonnen hat, wo es für behördliche und private Bauherren gilt, neuzeitliche Anforderungen mit guter alter Überlieferung in Einklang zu bringen und Geschmacklosigkeiten zu vermeiden, hat Mielkes zuverlässige und allgemeinverständliche Darstellung eine besonders wichtige Aufgabe zu erfüllen. F. B.

Prestel, Josef: Im Geleit der Geschichte. Aus deutschem Erzählgut. München und Berlin, Oldenbourg 1937. 160 S. Geb. 3 RM. — Das Buch enthält eine hübsche Auswahl geschichtlicher Erzählungen und Ausschnitte aus größeren Dichtwerken, deren Inhalt vom Teutoburger Wald bis zum Chemin des Dames sich erstreckt. Meist kommen Autoren der Gegenwart zu Worte; von den älteren tritt W. H. Riehl mit seiner gelungenen Erzählung „Der Dachs auf Lichtmeß" auf, in der die bekannten Wetterregeln für jenen Lostag sehr witzig verwendet werden. Die Sammlung dürfte sich gut zur Belebung geschichtlichen Unterrichtes eignen. F. B.

Schmidt, Leopold: Alte Weihnachtsspiele, gesammelt in Niederösterreich. Wien-Leipzig, Deutscher Verlag für Jugend und Volk (1937). IX, 76 S. — Die 22 Volksschauspiele Niederösterreichs, die uns der unermüdliche Forscher Leopold Schmidt in diesem schmucken Bändchen darbietet, wurden z. T. schon durch A. Hofer (1892) und andere bekanntgemacht. Sie gliedern sich in Umzug-, Stuben- und Krippenspiele und stehen, wie der Herausgeber in sorgsamen Quellennachweisen zeigt und in seinem Aufsatze oben S. 269 ff. ausführlich erläutert, in starker Verbindung mit den Nachbarländern, auch mit dem Puppentheater. J. B.

Schreyer, Lothar: Sinnbilder deutscher Volkskunst. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt (1936). 194 S. Mit 67 Bildern und 16 Tafeln. Leinen 6,50 RM. — Für den Volkskundler, dem es auch in der Erforschung der Symbolik um den Nachweis und um die Deutung glaubwürdig bezeugter volkstümlicher Denkformen zu tun ist, kommt das vorliegende Buch nur in sehr beschränktem Maße in Betracht. Daran wird auch durch die wiederholte Anführung von Stellen aus Volksliedern und Volkserzählungen nichts geändert. Schreyer nimmt die Bezeichnung „Volkskunst" im weiteren Sinne. Er denkt ganz allgemein an alle Kunsterzeugnisse, die in ihrer Art dem deutschen Wesen entsprechen. So handelt er von Farben, Formen und Bewegungen, denen er — zum Teil im Vergleich zu Buchstaben und Zahlen — ganz persönlich empfundene Gefühlswerte beilegt. Man kann beinahe sagen, das Ganze sei mehr eine Predigt als eine wissenschaftliche Leistung. Für das Letztere fehlen dem Verfasser die Voraussetzungen. So findet man auch weder Anmerkungen noch ein Schriftenverzeichnis. Der Volkskundler kann an dem Buche vorübergehen.

Eine Stelle will ich aber herausheben zur Beherzigung für diejenigen, die in der Volkskunst überall Symbole wittern. Sch. spricht S. 130f. von den künstlerischen Prinzipien der Formgestaltung. Da sagt er ausdrücklich, „daß der Sinnbildercharakter einer Formgestalt nur vorhanden ist, wenn die Formgestalt tatsächlich dem Sinne dient". Was er damit meint, setzt er u. a. auseinander, indem er zwei nach dem gleichen Gestaltungsprinzip gearbeitete Schmiedearbeiten, ein Grabkreuz und eine Wurströste, miteinander vergleicht. Er sieht in diesem Falle, was andere so oft nicht sehen: daß es formgestaltende Kräfte gibt, die weitab von allem Symbolischen liegen.

Otto Lauffer.

Schultz, Otto-Erich: Volksbrauch, Volksglaube und Biologie. Versuch einer Zusammenschau. Berlin-Bonn, F. Dümmler 1937. VI, 131 S. Geh. 5,80 RM. — Nachdem für die Wetterregeln von naturwissenschaftlicher Seite bereits mehrfach der Versuch unternommen wurde, die Stichhaltigkeit dieser Volksweisheit zu prüfen, werden hier zahlreiche auf den Landbau bezügliche Meinungen und Gebräuche vom Standpunkte der modernen Landwirtschaftslehre aus behandelt. Die Untersuchung — ursprünglich eine Tübinger Dissertation — ergibt, daß nur eine ganz geringe Zahl jener oft in Verse und Sprichwörter gefaßten Regeln vor diesem Forum bestehen kann. In vielen Fällen liegt die magische Grundlage so deutlich zutage, daß eine rationalistische Bestätigung gar nicht in Betracht kommt, und der Verfasser hätte vielleicht gut daran getan, nach einem allgemeinen Hinweis auf Sympathievorstellungen, Namenmagie usw. diese Fälle von der Sonderbehandlung überhaupt auszuscheiden. So ist er immer wieder gezwungen, das Fehlen einer biologischen Begründung anzumerken oder Selbstverständliches auszusprechen, z. B. daß das Besprengen der Saat mit Weihwasser wegen der allzu geringen Menge nicht von praktischer Bedeutung sei. Zu begrüßen sind in dieser fast übergründlichen Arbeit u. a. die statistischen Angaben gegen die angebliche Einwirkung des Mondes auf den Pflanzenwuchs oder zu dem Datum, wann die Saat so groß sein müsse, daß sich eine Krähe darin verstecken könne.

F. B.

Schultz, Wolfgang: Altgermanische Kultur. Mit 234 Abbildungen auf 112 Tafeln und 7 Karten im Text. Vierte Auflage. München, J. F. Lehmann 1937. 143 S. Geb. 7,50 RM., geh. 6 RM. — Das Erscheinen dieser sorgfältig durchgesehenen und ergänzten Neuauflage hat der Verfasser leider ebensowenig erlebt wie der Verleger. Da sich in der Grundanlage und Grundhaltung des Werkes nichts geändert hat, haben wir unserer ausführlichen Besprechung der 3. Auflage (s. o. 5, 234) nichts hinzuzufügen. Die Ergänzung ist vor allem den Abbildungen zugute gekommen, die fast um ein Drittel vermehrt und am Schlusse des Buches zusammengefaßt worden sind. Dadurch erhöht sich noch der seinerzeit hervorgehobene Wert dieser altgermanischen Kulturkunde für die Verwendung zu Unterrichtszwecken. Hervorgehoben sei auch der angesichts der vortrefflichen Ausstattung erfreulich geringe Preis.

F. B.

Thiede, Klaus: Das Erbe germanischer Baukunst im bäuerlichen Hausbau. Mit 150 Bildern, 12 Grundrissen und 1 Karte. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1936. 152 S. 6,50 RM. — Der Verfasser, der unter dem Titel „Deutsche Bauernhäuser" in der Reihe der „Blauen Bücher" schon einmal einen gut gewählten Bilderatlas der deutschen Bauernhausformen geliefert hat, bewegt sich weiter in den dort eingeschlagenen Bahnen. Er sucht hier aber mehr die germanischen Grundzüge durch den Vergleich mit der nordischen Bauweise herauszustellen. Er gibt einen gut gegliederten Überblick über die baulichen Tatbestände und — mehrfach unter Anlehnung an Rhamm und Schier — eine Einführung in die Fragestellung. Die Bilder sind sehr gut, teilweise nach Aufnahmen des Nordischen Museums sowie von Retzlaff, Hielscher und anderen, teilweise nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. Als wir anfingen, Hausforschung zu treiben, wären wir glücklich gewesen, wenn wir eine derartig gut gewählte Bildeinführung zur Verfügung gehabt hätten.

Otto Lauffer.

Toivonen, Y. H.: Pygmäen und Zugvögel. Alte kosmologische Vorstellungen (Commentationes Instituti fenno-ugrici 6 = Finnisch-ugrische Forschungen 24, 87 bis 126. Helsinki 1937). — Toivonen vergleicht die zahlreichen Sagen vom Kampf der Zugvögel mit den am Rande der Erde wohnenden Zwergen bei Homer wie bei Finnen, Esten, Lappen, russischen, sibirischen, indianischen Stämmen und sucht sie aus alten kosmologischen Vorstellungen von dem Rande der mit der Himmelswölbung zusammenstoßenden Erdscheibe abzuleiten.

J. B.

Voretzsch, Karl: Volkslieder aus der Provinz Sachsen, hrsg. mit Unterstützung des Deutschen Volksliedarchivs. Bilder von E. S. v. Sallwürk. Halle a. d. S., M. Niemeyer 1937. 96 S. (Landschaftliche Volkslieder mit Bildern und Weisen, hrsg. vom Deutschen Volksliedarchiv in Freiburg i. Br., 30. Heft). — Daß die Altmark und das Magdeburger Land zu den liederreichen Gegenden Deutschlands gehören, wußten wir aus den Veröffentlichungen von L. Parisius (1857. 1879). Seine Arbeit hat der Romanist Voretzsch aufgenommen, wie 1924 sein Aufsatz im Heimatkalender für Halle zeigte. Hier bietet er eine anziehende Auswahl von 57 Stücken mit zweistimmigen Weisen, die mit den Balladen vom Wassermann (Nr. 4) oder von der Sultanstochter im Blumengarten (Nr. 3) weithin zurückreichen, aber auch Dichtungen des 19. Jahrhunderts (Nr. 54 von Castelli, Gedichte 3, 20. 1835. — Nr. 57 von Heusler, Das Leben ist ein Würfelspiel) und Soldatenlieder umfassen. Bemerkenswert ist, daß nur ein niederdeutsches Lied (Nr. 50) erscheint, obwohl die Grenze zwischen hd. und nd. Mundarten mitten durch die Provinz Sachsen geht. Das Register gibt den Ort und vielfach auch das Jahr der Aufzeichnung an. Die Bilder v. Sallwürks schließen sich dem Charakter der Lieder vortrefflich an. J. B.

Wehrhan, Karl: Volkstümliches Kinderleben. Lieder und Spiele, Reime und Reigen für unsere Kinder. Paderborn, Schöningh 1937. 96 S. Kart. 1,40 RM. — Das von dem kundigen Verfasser aus bekannten, z. T. seinen eigenen Sammlungen zusammengestellte Büchlein will, wie sein Untertitel besagt, praktischen Zwecken dienen, der Bereicherung unseres Kinderlebens und der Versorgung der Mütter mit Liedern und Reimen, die sie den Kleinen vorsingen und beibringen können. Manche junge Mutter, besonders in der Stadt, wird dafür dankbar sein, und mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß zu den Aufgabengebieten der Frauenschulen auch die Unterweisung in der volkstümlichen Erziehungsweisheit dieses altüberlieferten Gutes gehört. Ähnlich wie in den großen Sammelwerken von Böhme und Lewalter-Schläger folgen auf die Lieder für die Kleinsten die Verse für Kinderbräuche, Neckereien und Scherzchen, Reihen- und Kreisspiele mit Spielanweisungen, Abzählreime u. a. m. Erfreulicherweise sind überall die Weisen beigefügt. F. B.

Wlach, Hanns: Sinnsprüche aus den Alpen. Mit Zeichnungen von Ernst Dombrowski. Graz, Verlag Styria o. J. 67 S. Kart. 1 RM. — Zwei Grazer, ein Germanist und ein Graphiker, haben dies reizende Buch zusammengestellt, und die „Deutsche Bergbücherei“ H. Leifheims hat es in ihre Schriftenreihe aufgenommen, die sachlich und symbolisch zu den Wundern und Quellen der Bergwelt führen will. So sind denn auch die meisten der Sprüche in den Alpenländern aufgezeichnet, doch finden sich auch einige aus anderen deutschen Räumen. Neben die kernigen und schlichten Lebensweisheiten stellen sich die holzschnittartigen Zeichnungen, die, ebenso wie die Worte, Ernst und Scherz sinnig vereinigen. Ein kurzes Nachwort Wlachs berichtet über die früheren Sammlungen von Haussprüchen bei v. Hörmann und Forck und weist auf die Bedeutungen dieser Volksweisheiten auf Haus und Gerät für die Erkenntnis deutschen Wesens hin. F. B.

v. Zaborsky-Wahlstätten, Oskar: Urväter-Erbe in deutscher Volkskunst. Leipzig, Köhler & Amelang 1936. 382 S. Mit 678 Abb. Ganzleinen 9,80 RM. — Das Buch enthält 678, meist recht gute Abbildungen. Jede Abbildung enthält, wenn man den Deutungen des Verfassers glauben will, durchschnittlich mindestens drei Symbole. Das sind im ganzen zwei bis zweiundeinhalb Tausend Symbole. Mehr kann man nicht verlangen. Der Verfasser weiß seit den Zeiten der Indogermanen und der nordischen Steinzeit bis auf den heutigen Tag alles, was irgendwie mit angeblicher Symbolik in Zusammenhang gebracht werden kann. Eine Auseinandersetzung mit ihm ist unmöglich, ganz abgesehen davon, daß man die Bilder wiederholen müßte. Er entzieht sich jeder Kritik, weil er für seine mit größter Unbefangenheit aufgestellten Behauptungen dem Kritiker den Gegenbeweis überläßt. Da weiß man denn hinten und vorn nicht. wo man anfangen soll. Es wird nötig sein, die Frage der „Symbolik in der Volkskunst“ an anderer Stelle grundsätzlich zu klären. Der Verfasser ist gutgläubig und wohlmeinend. Er verdient es deshalb nicht, daß man ihn ironisiert. Man kann ihm aber leider das Urteil nicht ersparen, daß in diesem Buche eine schäumend wilde Phantasie sich ausgetobt hat, die durch kein wissenschaftliches Pflicht- und Verantwortungsgefühl gezügelt ist. Otto Lauffer.



phot. Transocean G.m.b.H., Berlin

Arthur Hübner †


STADTBIBLIOTHEK
ELBING

Nachrufe.

Arthur Hübner †

(Mit einem Bildnis.)

Am 9. März 1937 ist Arthur Hübner gestorben. Nicht nur die Germanistik in Deutschland hat einen ihrer namhaftesten und zielbewußtesten Vertreter in der Fülle des Schaffens verloren, auch für die deutsche Volkskunde war der Verewigte ein Wegbereiter und Förderer.

Klar und geradlinig wie die Persönlichkeit war der äußere Lebensweg, der am 15. September 1885 in dem märkischen Städtchen Neudamm begann und nach einem alle Kräfte anspannenden gewissenhaften Studium zur Habilitation und Professur an der gleichen Berliner Universität führte. 1924 ging Hübner als Nachfolger von Jostes nach Münster, um schon wenige Jahre später nach dem Tode seines Lehrers Gustav Roethe als dessen Nachfolger nach Berlin zurückzukehren.

Arthur Hübners Arbeiten auf philologischem Gebiet sollen hier nicht ausführlich gewürdigt werden. Auf seine Dissertation „Daniel, eine Deutschordensdichtung" folgte eine Ausgabe in den Deutschen Texten des Mittelalters, in der Sammlung, zu deren Leitung er später selbst berufen wurde. Seine Habilitationsschrift über Naogeorg erschien in zwei Aufsätzen in der Zeitschrift für deutsches Altertum, in deren Schriftleitung er 1932 als Nachfolger Gustav Roethes neben Edward Schröder eintrat. Nach dem Weltkriege, der ihn als Soldat im Felde sah, und nach einigen Berliner Jahren, die fast ganz der akademischen Lehre gewidmet waren, erschienen nacheinander 1925 und 1926 die beiden Bändchen „Die Mundart der Heimat" und „Die Lieder der Heimat". Damit betrat Arthur Hübner ein Gebiet, das er schon früher in Berliner Vorlesungen über Volkslied, Sage, Märchen und Mundart gepflegt hatte.

Diese Hinwendung zur deutschen Volkskunde entsprach einer inneren Haltung, vielleicht darf man sagen: Wandlung. Der übergroßen Belastung, die die emporschnellende Studentenzahl der Nachkriegsjahre für den akademischen Lehrer brachten, entzog sich Arthur Hübner am wenigsten. Feinste Einfühlung in Sprache und Dichtwerk, in Person und Zeit, schärfstes wissenschaftliches Erkennen vereinigten sich in diesem Mann mit einer beispiellosen Hingabe an das Amt des Lehrers. Die Eindringlichkeit des Unterrichtens, der restlose Einsatz des ganzen Menschen im Beruf, der ihm das Leben war, mußten mehr Kräfte verzehren, als es selbst eine ausgebreitete Produktion von Büchern hätte tun können. Es mußte um so mehr der Fall sein, als diesen Einsatz eine Natur leistete, die, schon der Anlage nach fein organisiert, ja sensibel, in den Anstrengungen des Felddienstes im Kriege, der auch eine Verwundung mit sich brachte, eine starke Kraftprobe abzulegen hatte. Jene Naturgabe war es aber wiederum, die seinen vielen und treuen Schülern Wesenszüge altdeutscher Kultur und Dichtung offenbarte, die ein gröberes Auge und eine derbere Hand nie und nimmer entdeckt hätten.

Aus Münster schien Arthur Hübner als ein Verwandelter zurückzukommen und die weit größere Last der Ämter und Aufgaben, die ihn in Berlin erwarteten, nicht schwerer, sondern leichter zu tragen. Wer ihn kannte, spürte jetzt in seinem Planen und Schaffen eine Tatkraft, die ein stählerner Wille antrieb und aufrechterhielt. In Münster hatte er eine kleinere, in sich ruhende Stadt, bäuerliches Land, bäuerliches Volk gefunden. Es kann kein Zufall sein, daß er jetzt der Volkskunde gewonnen wurde. Das äußerte sich in den genannten Werken, in Reden und Vorträgen, vor allem aber in der Energie, mit der er sich seit der Rückkehr nach Berlin von 1927 an für die Begründung des Atlas der deutschen Volkskunde einsetzte. Aus dem

Aufsatz „Der deutsche Volkskundeatlas“, der in der Gründungsdenkschrift 1928 erschien und allen ersten Fragebogen als Werbeschrift beigelegt wurde, sehen wir die leidenschaftliche Anteilnahme an dem neuen Werk. Bis heute ist nichts über den Atlas geschrieben worden, was mehr wissenschaftlichen Weitblick, lebhaftere Freude am Werk und tieferes Gefühl für die Verantwortung seiner Durchführung erkennen ließe. Wer von Anfang an in der Zentralstelle in Berlin mitgearbeitet hat, weiß, wieviel Zeit und Kraft Arthur Hübner als Mitglied des engsten Arbeitsausschusses auf das vielversprechende Unternehmen Jahre hindurch verwandt hat. Daß er zusammen mit Theodor Frings im Jahre 1932, wie damals und später auch andere Träger der wissenschaftlichen Arbeit im Atlas, der merkwürdigen Personal- und Institutspolitik eines Referenten der damaligen Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft weichen mußte, das ist eine der bittersten Erfahrungen seines Lebens gewesen. Doch davon wollen wir schweigen, da die Wissenschaftsführung unserer Zeit Arthur Hübner Rechtfertigung gegeben hat.

Hübner wurde ein erfolgreicher Wegbahner einer volkskundlich-soziologischen Betrachtungsweise auch in seinem eigensten Arbeitsgebiet, der Literaturgeschichte des Mittelalters. Sätze, wie sie in der Einführung zu seinem Werk über „Die deutschen Geißlerlieder“ stehen, waren neu auf diesem Gebiet: „Literatur ist ja nicht nur eine Angelegenheit der Schaffenden, sondern auch der Aufnehmenden. Ihre Gestalt ist nicht nur bestimmt durch den einen und einsamen Willen des Dichters, sondern der äußere Zweck der Dichtung, der Kreis, der sie aufnehmen soll, die Aufgabe, die sie in diesem Kreise zu erfüllen hat, das Publikum also, wenn wir das Wort in diesem weiten Verstande nehmen, formt entscheidend an ihr mit. Das gilt doppelt für eine Literatur, die den Begriff des auf sich gestellten Dichters noch nicht kennt, sondern überall Zwecken folgt und Dienst verrichten will.“

Die volkskundliche und kulturgeschichtliche Blickrichtung begleitet auch die anderen Arbeiten Hübners seit seiner Münsterer Zeit: die Forschungen über den „Ackermann aus Böhmen“, die tatkräftige Fortführung des „Deutschen Wörterbuchs“ der Brüder Grimm, die Schrift über die Uralinda-Chronik, die Reden und Aufsätze über Arndt, Jacob Grimm, Goethe, über das Amt der Sprache und das Wesen von Dichtung und Dichter. Er gehörte der Gesellschaft für deutsche Volkskunde zu Berlin an, der er durch seine Rede zur Jacob-Grimm-Feier unvergeßlich bleibt.

Immer vielseitiger wurde in den letzten Jahren die Arbeitskraft des Lehrers und Forschers in Anspruch genommen. Die Gesellschaft für deutsche Philologie, die Preußische Akademie der Wissenschaften, die Deutsche Akademie in München, das Deutsche Sprachamt, wichtige Stellen des Staates und der Partei sicherten sich die Mitarbeit oder doch wenigstens Rat und Urteil eines aufrechten und unbestechlichen Mannes, der nach 1933 nicht anders schrieb und handelte, als er vor 1933 geschrieben und gehandelt hatte.

Höher als Wissen und Können gilt der Mensch, die Persönlichkeit, wenn sie durch Gabe und Gnade der Natur, mehr noch durch unermüdliche Formung und Arbeit an sich selbst jene Stufe erreicht, auf der sie Vorbild und Weisung für viele wird. Daß Arthur Hübner diese Persönlichkeit war, kommt bei seinem viel zu frühen Heimgang allen schmerzlich zum Bewußtsein, die ihm Mitarbeiter und Weggefährten sein durften, aber auch denen, die nur von fernher die Wirkung dieses lauteren Charakters und prägenden Geistes verspürt haben.

Berlin-Zehlendorf Richard Beitl.

Erklärungen.

Zur Klarstellung.

Im Heft 1—2 des 7. Jahrganges dieser Zeitschrift hat E. L. Schmidt auf S. 173 bis 179 eine umfangreiche Besprechung vor allem meiner „Grundlagen" veröffentlicht, die anerkennenswerterweise ein sehr tief eindringendes Verständnis für meine Darlegungen zeigt. Wie es bei der Berichterstattung so komplizierter Vorgänge der Wissenschaftsgeschichte außerordentlich naheliegt, hat mich Schmidt offenbar in meiner Stellung zu Kossinna sowie zur Osthypothese der Indogermanen mißverstanden, weshalb ich hier meinen Standpunkt dazu klarlegen möchte.

Zunächst stehe ich durchaus auf dem Boden der siedlungsarchäologischen Methode Kossinnas, wie der Vorgang meiner Darstellung gerade der Indogermanenfrage beweist, wo aus der Ausbreitung von bestimmten Kulturlandschaften auf Rassen und Völker geschlossen wird. Meine Anmerkung auf S. 95 wendet sich nur gegen die ältere, noch nicht ausgebaute Methode Kossinnas. Entsprechend diesem meinem Standpunkte folge ich dann der mitteldeutschen Schule der Prähistoriker, die in der Indogermanenfrage das Gebiet der Schnurkeramiker Thüringens in den Vordergrund stellt. Auf S. 105 lege ich im Zusammenhang damit die Entwicklung der Indogermanen aus den Crô-Magnons Nordmitteleuropas dar und sage wörtlich: „. . . so daß sie dort uralt bodenständig sind". Der Auffassung Eickstedts billige ich zu, daß aus seinem asiatischen Gebiete Zuschüsse gekommen sein könnten, die unter anderem auch das Pferd und die Gans brachten. Da unsere führenden Rasseforscher zwar eine monogenetische Entstehung des Menschen vertreten, jedoch eine polygenetische der Rassen als möglich gelten lassen, so scheint sich mir in solcher Annahme späterer Zuschüsse zum alten Heimatgebiete der Nordrasse in Mittelnorddeutschland eine Überbrückung der sonst unlösbar erscheinenden Gegensätze zu ergeben. Gegen die Auffassungen Günterts von der asiatischen Herkunft der Indogermanen nehme ich auf S. 101 deutlich Stellung. Auf S. 121ff. stelle ich Deutschland in zusammenfassender Betrachtung neuerdings als Heimat der Indogermanen hin, und die Schlußbetrachtung des Werkes kommt neuerlich auf diese zurück.

Ich möchte hier noch bemerken, daß ich diesen Gedankengang schon zur Zeit der ersten Fertigstellung des Manuskriptes (1932) vertreten habe und daher vor K. H. Günther und O. Reche die Entstehung der Indogermanen als gewaltigen Auslesevorgang innerhalb der letzten Eiszeiten und Zwischeneiszeiten Mittel- und Nordeuropas auffaßte. Noch deutlicher sprach ich diese Auffassung in meiner Darstellung der Vorgeschichte und römischen Zeit Vorarlbergs aus. In allen diesen Gedankengängen vertrete ich den Standpunkt, daß es sich im Herdgebiete der Indogermanen um nordrassische Reinzucht handelt, wobei eine Formenmischung aus Viehzucht- und Ackerbaubereichen ihnen jene totale Bauernkultur an die Hand gab, die sie dank der Überlegenheit ihrer Rasse befähigte, als europäische Macht wirksam zu werden (Indogermanisierung Europas der Rasse und Kultur nach).

Leipzig Adolf Helbok.

Hakenkreuz, Speichenrad, Scheibe und Tupf als Sinnbilder und Heilszeichen.

Eine Entgegnung. (Vgl. oben 7, 179ff.)

In meinem Buche „Sinnbilder germanischen Glaubens im Wittekindsland" habe ich mich äußerster Kürze im Text befleißigen müssen; ich vertraute darauf, daß der Leser, zumal der Fachgelehrte, die zu jeder Stelle angegebenen erläuternden Bilder als Beweismittel vergleichen würde. Nun haben aber meine Worte gerade in der Zeitschrift für Volkskunde einen Ausbruch leidenschaftlichen Widerspruchs entfesselt. Von der hohen Warte der Zeitschrift herab schilt Lauffer als Verfechter wahrer Wissenschaft auf den Gegner und belegt ihn mit seltsamen Worten. Der Schriftleiter als Hüter der Burg gewährte mir nun zwar gewissermaßen draußen vor dem Tore einen von vier Seiten umschränkten Raum, den Strauß auszufechten, doch ohne die scharfe Waffe des Bildes. Trotzdem wage ich den Gang, denn ich habe keine Lust, mich kampflos abtun zu lassen. Wie in meiner Jugendzeit mein Landsmann Fuhlrott, der Entdecker des Neandertalers, von den führenden Fachgelehrten als höchst unwissenschaftlicher Mensch mit Hohn und Spott überschüttet wurde, bis endlich nach 33 Jahren voll heftiger Angriffe seine Ansicht (seit dem Jahre 1889) zu einer festen Grundlage der Wissenschaft wurde, so bin ich überzeugt, daß es ebenso, nur hoffentlich in kürzerer Frist, mit den wesentlichen Ergebnissen meiner heimatlichen Sinnbildforschung gehen wird. Auf dem beschränkten Raum, der mir zugestanden ist, kann der Streit freilich sich zunächst nur um eine Stelle drehen, die Lauffer als Vorkämpfer mit einem „gutmütigen Lächeln" glaubt erstürmen zu können.

Es handelt sich dabei um die erste von Lauffer angegriffene Stelle meines Buches S. 8: „Die kleinste Scheibe bildet ein Tupf. So erscheinen denn eingetiefte oder erhabene Tupfen in Reihen, Kreisen oder Gruppen in alter wie in neuer Zeit immer wieder als Sinnbilder der Sonne", und um die dafür unentbehrliche, jedoch von manchen Leuten noch nicht anerkannte Voraussetzung, daß Scheiben, Speichenräder und Hakenkreuze Sinnbilder und Heilszeichen sind. Da mir aber bei meiner Verteidigung die Wiedergabe von Bildern versagt wird, muß ich leider alle, die einen Eindruck von dem Verlauf und dem Ausgang des Kampfes gewinnen wollen, darum bitten, daß sie nun in meinem Buche und den anderen angegebenen Werken die Bilder aufsuchen und sorgfältig anschauen.

Auf S. 24 Bild 19 meines Buches steht an der Türschräge der Niendör rechts über einer großen Scheibe eine kleine Scheibe mit vier Tupfen am Rande und einem kräftigen Hakenkreuz im Innern. Aus dem Strahlenkranz im Innern der großen Scheibe aber lacht uns leibhaftig das Gesicht der lieben Sonne so deutlich entgegen, daß kein Kind sie verkennen und auch der ungläubigste „Zweifler" sie nicht verleugnen kann. Auf Bild 20 ferner umgibt das strahlende Sonnengesicht ein Tupfenkreis am Rande der Scheibe. Auf Bild 21 erscheint im Druck das kleine Sonnengesicht inmitten einer großen Scheibe nicht so deutlich. Wer sich aber an Ort und Stelle zum Hofe Sandmann (Besitzer Fleßner) in Melbergen, Kreis Herford, begibt, wird erkennen, daß dort die flammenden Strahlen mit Speichen wechseln, daß ein doppelter Tupfenkreis das Sonnenrad umrandet, und daß aus der Mitte ein kleines Sonnengesicht hervorschaut. Daß der bäuerliche Holzschnitzer aber auch sonst Scheibenrad, Speichenrad und Hakenkreuzrad als Sinnbilder der Sonne aufgefaßt hat, zeigt schon das Titelbild meines Buches; dort sind sie alle drei auf den beiden Türschrägen einer Niendör mit dem Baum, der sonst wohl neben ihnen steht, zu einer Sonnenblume vereinigt. Das große Sonnenrad auf S. 28 Bild 39 meines Buches zeigt inmitten des Tupfenkreises und des Strahlenkranzes ein Sechsspeichenrad statt des Sonnengesichtes. Bild 51 S. 31 hat entsprechend ein Hakenkreuzrad inmitten eines großen Sonnenrades, das an den Enden seiner sechs Zacken je einen Tupf am Rande trägt. Von den beiden Salzkästen S. 32 meines Buches wird der eine auf Bild 55 durch eine Scheibe mit einem Hakenkreuzrad, der andere (Bild 56) durch eine Scheibe mit einem Speichenrad verschlossen. Speichenrad und

Hakenkreuzrad wechseln auch da wieder gleichwertig miteinander, wie sie auch an den Pferderaufen, von denen Bild 135 S. 50 eine Dreiergruppe aus einer langen Reihe gleicher Gruppen wiedergibt, recht eindrucksvoll immer wieder zu beiden Seiten eines Herzens stehen. Noch sinnfälliger ist das Zusammenklingen von Scheibenrad, Sechsspeichenrad, Hakenkreuzrad und Tupfen auf der Türschräge S. 70 Bild 216 meines Buches. Dort stehen 2 Scheiben und 2 Sechsspeichenräder in den Endkloben des bäuerlichen Hakenkreuzes, in jedem Innenwinkel des Hakenkreuzes steht ein Tupf, vor den beiden Scheiben je 3 Tupfen und vor den beiden Sechsspeichenrädern je 4 Tupfen. Auch aus der Edda (Alvißmal und Skirnisför) ist uns die Sonne als das schöne Rad der lichten Alben wohlbekannt, und in Jörg Lechlers bilderreichem Buche „Vom Hakenkreuz" S. 38 Bild 10 sehen wir auf einer keltiberischen Münze ein dreibeiniges Hakenkreuzrad mit einem unverkennbaren Sonnengesicht und auf einer Aspendosmünze (6. bis 5. Jahrhundert v. Chr.), ebenda Bild 2 statt des Gesichtes ein Vierspeichenrad, auf einer kleinasiatischen Münze des 5. Jahrhunderts v. Chr. ebenda Bild 7 ein Scheibenrad im dreibeinigen Hakenkreuz.

Noch ein Jahrtausend weiter zurück finden wir auf den nordgermanischen Felsbildern Schwedens sowohl die Scheibe und das Speichenrad wie das Hakenkreuz als Sinnbilder der Sonne. Vgl. dazu die Bilder in dem Buche des Universitätsprofessors Hermann Schneider, Germanische Religion vor dreitausend Jahren (Leipzig 1934 mit 14 Bildtafeln). Die Geschichte des Hakenkreuzes als Heilszeichen der Germanen hat Dr. Fritz Geschwendt in seinem Büchlein „5000 Jahre Hakenkreuz" (Verlag H. Handel, Breslau) für jedermann verständlich dargestellt, und Dr. L. Rothert, Das Hakenkreuz, Heilszeichen der Indogermanen und Germanen (Institut für plastische Lehrmittel, Pickard & Heß, Wuppertal) bietet als treffliche Ergänzung dazu sehr gut ausgewählte Nachbildungen nordischer Hakenkreuze aus der Jungsteinzeit, Bronzezeit, Eisenzeit bis zur sächsisch-fränkischen Zeit.

„Wer seinen Verstand nicht ausschalten will", wird anerkennen müssen, daß Scheibe, Speichenrad und Hakenkreuz in alter wie in neuerer Zeit als Sonnensinnbilder galten.

Aber waren sie darum auch Heilszeichen, heilige Sinnbilder? Schon die Tatsache, daß sie seit vorgeschichtlicher Zeit am Eingang des Hauses, auf Waffen und Werkzeugen, Geräten und Gefäßen immer wieder angebracht wurden, noch dazu oft genug an Stellen, wo sie menschlichen Augen kaum sichtbar wurden, z. B. auf oder gar unter dem Boden von Gefäßen, müßte selbst den „Zweiflern" zu denken geben, noch mehr der Umstand, daß diese Sinnbilder in germanischer Zeit, gerade wie später das christliche Kreuz, als Anhänger, Halsschmuck und Gürtelschmuck getragen wurden, daß die Christen diese vorchristlichen Sinnbilder schon seit dem 3. Jahrhundert nachweisbar übernahmen, und daß im Mittelalter und noch in späterer Zeit gerade die Gewänder Gottvaters, des Heilandes und der Mutter Gottes, gelegentlich auch das Gewand eines Bischofs oder eines Kirchendieners beim heiligen Meßopfer mit Hakenkreuzen übersät waren. Entscheidend aber ist der jahrtausendalte Brauch, die Grabstätte der Toten mit Sonnensinnbildern und Hakenkreuzen zu schmücken. Vgl. in meinem Buch Bild 248 eine Urne der Frühlatènezeit und Bild 251 eine Urne der Völkerwanderungszeit und die Bilder 80, 81, 82, 83, 87, bäuerliche Grabsteine des 19. Jahrhunderts mit Hakenkreuzen und Sonnenrädern, bei Lechler S. 25 Nr. 5 einen christlichen Grabstein aus den Katakomben mit Hakenkreuz und Speichenrad, S. 28 Nr. 17 das Grabmal des Wandalen Stilicho, S. 60 Nr. 18 den schönen westgotischen Grabstein des 7. Jahrhunderts, S. 35 Nr. 39 ein Totentuch des 14. Jahrhunderts und S. 33 das Grabmal eines Bischofs vom Jahre 1341. Ich hoffe, angesichts dieser Bilder wird Lauffer auch „seinen Verstand nicht ausschalten" wollen und zugeben, daß Hakenkreuz, Sonnenscheibe und Sonnenrad heilige Sinnbilder und Heilszeichen sind.

Ist dem aber so, dann gehören die von ihm belächelten Tupfe mit dazu, denn immer wieder stehen sie in engster Gesellschaft mit jenen Zeichen beisammen, vgl. Bild 256 Nr. 6 und Nr. 13b meines Buches die Speichenkreuze von einem nordgermanischen Felsbild mit je einem Tupf in den 4 Winkeln, Bild 228 das Hakenkreuz von einer

nordgriechischen Haarspange genau entsprechend, nur sind die 4 Tupfe dort deutlich zu winzigen Sonnenscheiben gestaltet; Bild 239 und 240 germanische Spangen der Bronzezeit mit Tupfenreihen um die Sonnensinnbilder, Bild 263 eine goldene germanische Sonnenscheibe der Bronzezeit mit einem Sonnenrade aus Tupfen (ein zweiter Tupfenkreis im Innern ist leider fast unkenntlich geworden), Bild 250 ein germanisches Sonnenrad aus Tupfen, zum heiligen Schmuck bestimmt um Christi Geburt, Bild 259, 18 ein Sonnensinnbild aus Tupfen auf einem germanischen Spinnwirtel der Zeit nach Christi Geburt. Bild 223 ein Hakenkreuz aus Tupfen von einer heimischen Urne um 400 n. Chr., Bild 260 7a und 7b Hakenkreuze von einer burgundischen Lanze der Völkerwanderungszeit mit Gruppen von je 3 Tupfen an jedem Hakenende. Bei Lechler S. 61 Nr. 25 auf einem Stück des dänischen Vimosefundes (4. Jahrhundert n. Chr.) ist außer den beiden Hakenkreuzen auch eine kleine Sonnenscheibe mit einem Tupf in der Mitte und mit 3 Gruppen von je 3 Tupfen außen am Rande versehen. Dem entsprechen durchaus die schon erwähnten Tupfengruppen auf Bild 216 meines Buches.

Was diese Tupfengruppen bedeuten, zeigt uns die herrliche nordgermanische Spange des 3. Jahrhunderts n. Chr. aus Häven bei Lechler S. 62 Nr. 34: Statt des Mitteltupfes erscheint dort ein herrliches Sonnenrad mit vielen gleichmittigen Kreisen, die meist aus Tupfen gebildet werden, auch die Haken sind förmlich mit Tupfenreihen übersät, unter denen jedesmal 9 größere Tupfen, d. h. 3 Dreiergruppen als winzige Sonnenscheiben besonders hervortreten; am Ende jedes Hakens aber steht ein schönes großes Sonnenrad mit vielen Speichen und einem Tupfenkreis; umgeben wird jedes dieser Sonnenräder von je 3 genau entsprechenden kleinen Sonnenrädern. Wer seinen Verstand nicht ausschalten will, wird anerkennen müssen, daß jene Tupfen-Dreiergruppen an den Enden der Haken des Hakenkreuzes und am Außenrande einer Sonnenscheibe bei den Funden aus Müncheberg und Vimose und bei meinem Bild 216 dieselbe Bedeutung haben wie die Sonnenrad-Dreiergruppen hier an den Enden des wundervollen Hakenkreuzes aus Häven. Daher wechseln auch die Tupfenkreise um Sonnensinnbilder (Bild 20, 39, 43, 51, 59, 61, 109, 124, 132, 152, 161, 204, 224, 239, 240, 241, 248, 260 1, 263, 250 meines Buches) mit ringförmigen Streifen aus sechsspeichigen Sonnenrädern (z. B. bei dem Wirbelsonnenrad des schönen westgotischen Grabsteins, Lechler S. 60 Nr. 18). Und in der Mitte der Sonnenräder wechselt der Tupf oft mit dem Sechsstern und dem Hakenkreuz.

Am eindrucksvollsten aber ist der Wechsel zwischen Scheibe und Tupf und Sechsstern bei den Siebensonnengebilden.

Bild 260, 1 meines Buches zeigt die 7 metallenen Sonnenscheiben im steinernen Maßwerk eines Südfensters des mittelalterlichen Münsters zu Herford, vom Volk für so bedeutsam gehalten, daß es schon vor Jahrhunderten danach das Münster „Siäbensunnenkiärken“ benannte. Eine Stollentruhe von 1616 (Bild 224 meines Buches) trägt im eisernen Beschlag vielfach das Siebensonnengebilde aus Scheiben mit je einem Mitteltupf, sodaß dem Beschauer vor allem diese Gruppen von 7 Tupfen ins Auge fallen. Wie der alte Opferstein aus Schonen (Wolfgang Schultz, Bild 111) mit Tupfenreihen im eigentlichen Sinne des Wortes bedeckt ist, d. h. mit eingetieften Näpfchen (bestimmt für Fett und ähnliche Opfergaben), so wurde in derselben Wikingerzeit die Stollentruhe aus der Grabkammer des Oseberg-Schiffes (Tafel 4 bei A. van Scheltema) mit Reihen von erhabenen Tupfen beschlagen, und zwar so, daß eine große Anzahl Gruppen von je 7 Tupfen entstanden, die immer wieder ineinander übergriffen. An der großen Einfahrt unserer Bauernhäuser (Niendör) setzen die Siebensonnengebilde sich meist aus 7 Sechsspeichenrädern oder Sechssternen zusammen, aber auch so, daß eins ins andere übergreift (Bild 217, 219, 220, 222, 227, 228 meines Buches). In einem Falle (Bild 222) wiederholt sich auf der linken Türseite das Siebensonnengebilde als sechsspeichiges Hakenkreuzrad mit je einer Sonnenscheibe an den 6 Hakenenden und in der Mitte. Es ergibt sich also auch für die Siebensonnengebilde wieder der Zusammenklang von Hakenkreuz, Scheiben, Tupfen und Sechsspeichenrad.

Aber noch mehr: an einem Türgebälk von 1615 (Bild 227) steht das Siebensonnengebilde aus 7 Sechsspeichenrädern in einer Dreiergruppe zusammen mit einem großen Sonnenrad und einem Hakenkreuz, und auf einer nordgriechischen Haarspange aus dem Anfang des letzten Jahrtausends vor Christi Geb. (Bild 228) sehen wir wieder eine dreiteilige Gruppe und in deren Mitte dasselbe Siebensonnengebilde wie an unserm Türgebälk und rechts daneben wieder das Hakenkreuz (mit 4 kleinen Kreistupfen), und zum Überfluß stehen die Dreiergruppen hier wie dort über Zickzackstreifen, die seit alters auf die Sonne deuten (vgl. auch die Bilder 225, 226, 229 meines Buches).

Durch 3 Jahrtausende können wir somit schon diese Sinnbildgemeinschaften zurückverfolgen, aber gerade die Siebentupfengebilde reichen noch viel weiter zurück. Wir finden sie um 1500 v. Chr. auf den nordgermanischen Felszeichnungen Schwedens (Bild 48 bei Wolfgang Schultz). Da steht der gewaltige Speergott über 2 m hoch, umgeben von vielen anderen Sinnbildern und kleineren Tupfengruppen; an hervorragender Stelle aber, in der Mitte hoch oben über dem Speergotte, prangt das Siebensonnengebilde aus 7 Tupfen.

Und daß es sich wirklich um heilige Tupfenzeichen handelt, hätte der „für die wissenschaftliche Ausbildung der lernenden Jugend verantwortliche Hochschullehrer" schon vor 26 Jahren wissen können. Damals berichtete nämlich in der Prähistorischen Zeitschrift 1911, S. 1—51, mit 14 Bildtafeln und 12 Textabbildungen G. Wolff aus Frankfurt a. M. über „Neolithische Brandgräber in der Umgebung von Hanau". Da hatten vor rund 4000 Jahren die Leute der Jungsteinzeit die Kieselketten, den Halsschmuck der Verstorbenen, mit den heiligen Tupfenzeichen nach oben (vgl. Tafel 2, 3, 13 bei Wolff) sorgsam im heiligen Rund niedergelegt und darüber die verbrannten Gebeine; im kleinen entstand so dasselbe heilige Rund wie etwa bei Stonehenge aus gewaltigen Steinen im großen. Und daß die Kiesel mit den heiligen Tupfengruppen das heilige Sonnensinnbild versinnlichen sollten, erkennt man besonders schön auf den Tafeln 7 und 11, aber auch an den Einzelstücken auf Tafel 9 Nr. 21, 27, 29. Auf der Textabbildung 2 (S. 14 bei Wolff) finden wir in der sechsten senkrechten Reihe genau dieselbe Anordnung der Tupfengruppen wie auf der Stollentruhe des Oseberg-Schiffes, und auf einer Kieselkette im Besitz des Universitätsprofessors Dr. Heiderich zu Münster findet sich nicht weniger als neunmal das Siebensonnenbild aus heiligen Tupfen über einem sich gabelnden Zeichen, das ich gleichfalls in meinem Buche zu Bild 203, 204, 205, 206, 207 aus westfälischen Bauernhäusern und dem ostgotischen Königspalast zu Ravenna belegt habe. Das steinzeitliche Zeichen, das auf 9 Steinen der Kieselkette eingetupft ist, sieht so aus:

Den Lesern, die gewissenhaft die Bilder vergleichen, überlasse ich es nun, zu entscheiden, ob Lauffer mit seinem vernichtenden Urteil Recht hat, oder ich mit meinen Tupfen. Wenn mir der Schriftleiter künftig Bilder zu bringen gestattet, bin ich zu weiteren Gängen gern bereit.

Bünde in Westfalen. Friedrich Langewiesche.

Schlußwort.

Lange Auseinandersetzungen sind an dieser Stelle nicht möglich. Sie würden auch ins Uferlose führen. Ich beschränke mich ausschließlich auf das von mir angezeigte Buch „Sinnbilder germanischen Glaubens im Wittekindsland". Dieses Buch ist unwissenschaftlich und durch nichts zu retten. Je weniger ich darüber sage, um so besser und um so schmerzloser für Herrn Langewiesche!

Hamburg. Otto Lauffer.

Register.

Die Namen der Mitarbeiter sind *kursiv* gedruckt.

Aberglaube und Glaube 34.
Abkündigung 138.
Abraham a S. Clara 113.
Abwehrzauber 259.
Achilleus 16.
Adrian, K. 184.
Adventspiel 274ff.
Afrika 184.
Agrippa von Nettesheim 76.
Albanien 201.
Alchemie 79f.
Alp 171, 219, 223, 252, 259.
v. d. Aelst, P. 320.
Altar umwandelt 50.
Amazonen 184.
Amulett 74ff., 171.
Ananisapta 80.
Anblasen 158.
Andersen, H. Ch. 91, 224.
Andersson, O. 318.
Anekdote 4, 8.
Apfelbaum 217f., 222, 225.
Araber 85.
Arbatel 108.
Arbor vitae 226ff.
Archimedes 86.
Arill, D. 318.
Arme Seelen 33, 224.
Arndt, E. M. 216.
Arve 221.
Astrologie 74ff., 105f., 168.
Aufhocker 205.
Aufklärungszeit 31, 199, 293, 321.
Auslanddeutschtum 48, 187, 189, 192f., 314.
de Azkue, R. M. 185f.

Babylonien 83, 226.
Bach, A. 186.
Bächtold-Stäubli, H. 166.
Badewasser 218, 221. -wisch 218.
Bähr, G. Not. 185f.
Bahr, R. 187.
Ballade 165, 323.
Baltenland: Lied 200.
Balys, J. 316.
Balz, balzen 160f.
Bamberkas 55.
Baer, N. 238, 246, 248, 253, 255.
Barockzeit 300f.
Basilienkraut 87ff.
Basken 185f.
Bastlösereime 256f.
Bauer, A. 187, 200.
Bauernreligion 33f.
Bauerreiß, R. 187.
Baum 97, 215ff. -kultus 224f. -symbolik 191.
Bayern: Tanz 187.
Bechtolsheimer, H. 43.
Becker, A. 316.
Behn, F. 187.
Behrmann, W. 313.
Beitl, R. 188. Arthur Hübner † 327—8. Rez. 167—173.
Benediktionen 33.
Benz, F. 212.
Berchta 120, 169.
Bergeler, A. 188.
Bergliederbüchlein 188, 322.
Bergstrand, C. M. 318.
Berlin 323.
Bern 61.
Berthold v. Regensburg 153.
Bestattung 197.
Bibel 35.
Bibliographie 206.
Biene 146.
Bier 310.
Birdswood, G. 100f.
Birke 223.
Birnbaum 217f.
Bitzel 157ff.
Blattern 158.
Blumensymbolik 89f.
Blut stillen 148, 151.
Boccaccio, Giov. 87ff.
Bodens, W. 316.
Boehm, F. 168. Eduard Hoffmann-Krayer † 212—214. Bespr. 313 bis 315. Not. 185—210, 316—326.
— M. H. 314.
Böhmerwald 297f.
Bolte, J. Bespr. 182. Not. 184—212, 316—326.
Bornhausen, K. 229, 314.
Boette, W. 32.
Brautabend 134f. -dieße 134. -einholung 137f. -führer 50f., 139. -geschenke 134. -kleid 138. -krone 136. -schießen 142. -tracht 49. -zug 140.
Bremen 191.
Bremer, O. 317.
Bretschneider, A. 188. Not. 186, 202, 210f.
Brille 144.
Brinkmann, O. 9.
Bringemeier, M. 313.
Brose, G. 316.
Buchstabenmagie 156f.
Burgenland 279, 289.
Busch, W. 119ff.
Buschan, G. 60, 229.
Butz 157ff.
Bylinen 318.

Capelle, W. 317.
Cederschiöld, W. 318.
Celander, H. 319.
China 190.
Christbaum s. Weihnachtsbaum.
Christentum 32ff.
Christiansen, R. Th. 189, 318.
Christkind 183, 276ff.
Christkomödie 201.
Claretus 210.
Clemen, O. 317.
Colmar 322.
Conze, W. 189.
Cranach, L. 191.

Dach 66ff.
Dämonennamen 170.

Dänemark: Märchen 194. Sage 194. Volksbücher 203. Volksglaube 194.
Danzig 63, 164.
Dassonville, J. 247.
Dattelbaum 61.
David-Neel, A. 189.
Dekameron 87.
Dencker, N. 318.
Dieterich, A. 191.
Digenis Akritas 166.
Dirichs, J. F. K. 189.
Dithmarschen 197, 271.
Doebner, P. Th. 200.
Donar 122, 125f.
Doppelgänger 189.
Dorfformen 317.
Dörrer, A. 62.
Drache, feuriger 124f.
Dreikönigspiel 287ff.
Dreiweg 218.
Drews, P. 31.
Dryade 224.
Duenosinschrift 189.
Dürer, A. 84.
Duun, O. 18.

Eberhard, W. 190.
Eckhardt, H. 314.
Egerland, H. 318.
Egilsaga 17.
Ehret, L. 332.
Eibe 226.
Eiche 218f., 223.
Eiter 158.
Ek, Sv. 318.
Ekkhartjahrbuch 319.
Ellekilde, H. 318.
Emmel, H. 319.
Engel: Namen 105, 278.
Entwicklungsroman 16, 20, 22f.
Epos: Formen 1ff.
Erbbaum 217, 219.
Ereignisroman 24, 30.
Erhängte 220.
Erich, O. A. 188.
Erisson, S. 318.
Ermatinger, E. 321.
Erzählkunst 1ff., 195.
Erzgebirge 322.
Esel 96.
Eskimos: Märchen 13, 26f.
Etzels Schwert 189.
Eulenspiegel 19, 312.
Evans-Wentz, W. Y. 209.
Exempla 210.
Exkommunikation 163.
Exorzismus 33.

Familienforschung 55.
Fanggen 224, 265.
Farbe: gelb 124, 146. grün 124. rot 196, 210, 215. schwarz 50, 138, 204, 289. weiß 49, 139, 204, 215, 289.
Fastnacht 209. -spiel 182.
Faustbuch 21.
Fehrle, E. 60.
Feldhaus, F. M. 199.
Fellinger, J. G. 114.
Felszeichnungen 183, 191.
Fensterscheiben 198.
Fernsehen 189.
Feuerspuk 119ff.
Filliborn, A. 63.
Findeisen, H. 190.
Finder, E. 228.
Finnland: Märchen 189.
Firstsäule 67ff.
Fischer, G. 313f.
Fischerei 185.
Fliedermütterchen 224.
Flurnamen 54, 267, 323.
Flutsagen 197.
Folberth, O. 190.
Forsén, O. 318.
Foerster, H. 319.
Franken 275.
Frankreich: Volksgeschichte 173ff.
Franz, L. 319.
Freiligrath, F. 93.
Freitag 105.
Freyr 132.
Freytag, M. 314.
Friedrich d. Gr. 119f.
Friesland: Sprache 53. Volkstum 46.
Frigg 120, 122.
Fritz, M. 320.
Frosch 145, 147, 150.
Fuchs 152, 184, 247, 258.
Fußspur 189.

Garbe, letzte 268, 318.
Gaerte, W. 191.
Gaster, M. 320.
Gauß, P. 317.
Gebärden 315.
Geber 85.
Gebet 162f.
Geburt 150.
Geburtsbaum 215ff.
Gefäßinschriften 318.
Gehöftanlage 51, 65f.
Geiger, P. 61.
Geiler von Kaisersberg 215, 247
Gemeindegesang 35.
Georg, hl. 51.
v. Geramb, V. 191.
Germanen 182f. Baukunst 325. Brauchtum 191. Kultur 325. Kunst 187. Quellenkunde 317. Religion 314.
Germini, G. 96.
Gift 148, 189, 254.
Glasbilder 198.
Göhre, P. 43.
Goldmann, E. 190.
Golem 189.
Goliathspiel 271.
Göstingerberg 112f.
Goten 58.
Göth, G. 114.
Goethe, J. W. 17, 22, 62, 217.
Götlind, J. 318.
Gottfried v. Straßburg 84.
Goetz, L. K. 320.
Grabbeigabe 185, 197. -pflanzen 89.
Granlund, J. 318.
Graz 112f.
Griechenland 84ff., 165, 198.
Grimm, Brüder 24.
— W. 3.
v. Grimmelshausen, Chr. 12, 22.
Grohne, E. 191, 315.
Großstadt 314.
Gruber, O. 67.
Grudde, H. 27.
Grußformen 315.
Gummel, H. 313.
Gürtel 171.

Hackelberend 121, 127.
Hagberg, L. 318.
Hahn 161. -reiter 304f. -schlagen 51.
Hahn, K. 229.
Hain, M. 192, 228.
Hakenkreuz 330f.
Hambruch, P. 10.
Hammer, V. 191.
Handgeld 172.
Handwerkerbrauch 310f.
Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums 192f.
Hansen, Walter 321.
— *Wilh.* 188. Not. 209f.
Hanswurst 295f.
Harmjanz, H. 193. Not. 191.
Hartmann, A. 279.
— *E.* 194. Volkskundliches bei Petronius 308 bis 309.
Haube 49.
Hauer, R. 296f.
Haus: Österreich 65ff. Schwarzwald 73. -typen 280. Umgebinde- 51.

Hausbegräbnis 197. -drachen 171.
Hauvette, H. 194.
Hebel, J. P. 217.
Heeger, F. 194.
Heilfurth, G. 188, 322.
Heiligenverehrung 33, 207.
Heilzauber 259f.
Heinisch, K. J. Zeugnisse spätmittelalterlicher Religionsübung 161 bis 164.
Heiratsbaum 219.
Heischelied 209.
Helbok, A. 188, 173ff. Zur Klarstellung 329.
Held in Sage und Märchen 4ff.
Heldensage 23, 25ff.; vgl. Sage.
Heliand 156f.
Helm, R. 49.
Henßen, G. 195.
Heppner, H. 286.
Herbergspiel 281f.
Herder, J. G. 36.
Hermundstad, K. 196.
Herodes 183f., 288, 294f., 301.
Herrad v. Landsberg 227.
Herrmann, F. Die deutschen astrologischen Amulette 74—86.
Herz 94.
Herzberg, A. J. 322.
Hesse, H. 240.
Hessen: Tracht 192. Volkskunde 206.
Hexagramm 81.
Hexen 120ff., 150, 158, 189, 251f., 308f.
Heydenreich, A. 40.
Hiebner, I. 86.
Hildebrand, J. D. J. 62.
Hillebille 171.
Hinterer 170, 312.
Hirsch 185.
Hirschenhof 189.
Hirse 171.
Hirtenspiel 274ff., 282ff., -stock 287.
Hochzeitsbrauch 50, 133ff., 218f., 221. -tracht 49.
Hof s. Gehöft.
Hofer, A. 273ff.
Hoffmann, E. T. A. 241.
Hoffmann-Krayer, E. 166, 212f.
Hölle 168.
Höllenzwang 105.
Holunder 224.
Holzbau 66f.
Holzscheitorakel 170f.
Homer 14ff.
Horoskop 168.
Hortzschansky 218.
Hose 171.
Hostie 203.
Hübner, A. 327f.
— K. 303.
Huckup 205.
Hufeisen 171.
Huhn 152.
Humanismus 199, 313.
Hund 150, 152, 171, 197.
Hungerland, H. Mißdeutete Rechtsaltertümer zu Osnabrück, Goslar u. a. als Stadtwahrzeichen 310—312.
Hut 171.
v. Hutten, U. 316.
Hysterie 170.

Ilias 16.
Ilmbrecht, O. 203.
Iltis 171.
Impotenz 149.
Indien: Märchen 24.
Indochina 197.
Indogermanen 178, 329.
Indonesien 196.
Initiation 182f.
Inkubus 171.
Irrlicht 109, 124f.
Island: Volksglaube 207.
Ivers, H. 196.
Iversen, B. J. 188.

Jacoby, E. 102.
Jaide, W. 196.
Janssen, H. L. 229.
Japan: Märchen 18f.
Jasmin 92.
Jenseitsvorstellungen 197.
Jerichorose 171.
Jerusalem 155, 265.
Jesuiten 171.
Jobst, A. Zur religiösen Volkskunde 31—45.
Jolles, A. 98.
Joseph, hl. 277f., 295.
Jude 171, 320. — ewiger 203.
Judenvaterunser 236.
Julnacht 318.
Jung-Stilling, H. 62.
Jungfernprobe 150. -sprung 122ff.
Juvas, M. 323.

Kabbala 81, 105.
Kalikanzaren 198.
Kalvinismus 33, 35.
Kapelle 168.
Kappadokien 308f.
Kärnten: Sage 115.
Kartenspiel 171.
Karutz, R. 60, 227f.
Kasperle 296.
Katholizismus 33f., 39.
Katze 144, 160, 230ff.
Katzenklavier 245ff.
Kayser, W. 323.
Keats, J. 90.
Kegel 169.
Kehren 172.
Keller, G. 23.
Kelten 309.
Kerner, J. 247.
Kettenbrief 172.
Kiefer 223.
Kiepe 229.
Kindelwiegen 276f.
Kinderbaum 217, 224, 227. -herkunft 172. -leben 326. -lied 234, 257, **266**, 326. -reim 323. -schreck 158, 171f.
Kirchenlied 35.
Kircher, A. 245f.
Kirchner, H. 190.
Kirschbaum 218, 223.
Klaar, A. Der Scheunenbau im österreichischen Donauraum 65—74.
Kladow 316.
Klapper, J. 313.
Klaret, Mag. 210.
Kleinstadt 301.
Kletler, P. 321.
Klingelstock 287.
Knien 172.
Knopf, R. 188.
Knutstag 318.
Kobold 318.
Koch, G. 31ff.
— *H. J.* Romreisen. Ein Beitrag zum Alter unserer Volksspiele 153 bis 155.
Kohl 222.
Kohlschmidt, W. 196.
Kolbenheyer, E. G. 23.
Kollmann, J. K. 114.
Komet 168.
Kopftuch 50.
Kopp, A. 188.
Koepp, J. Not. 188.
Körner, Th. 196.
v. Kortum, E. 55.
Kot 146.
Krähe 172.
Krankheiten 194f. Augen- 143f. Blattern 158. Blutungen 148. Bruch 148. Brust- 145. Darm- 146. Epilepsie 149. Fieber 148. Geschlechts-

149. Geschwülste 146. Haut- 147. Hysterie 170. Kopfschmerzen 144. Leber- 146. Magen- 146. Ohren- 144. Pest 148. Reißen 147. Rose 148. Vieh- 150ff. Warzen 147. Zahnweh 145.
— Namen 157ff.
Kranz 136f., 172.
— H. W. 197.
Kreuz 172.
Krippenkunst 274. -spiel 272f., 300ff.
Kristallomantie 189.
Krokodil 172.
Kuckei, M. 197.
Kuckuck 210.
Kufner, H. 46.
Kügler, H. 323.
Kuhfuß, E. M. 188.
Kuhn, Ph. 197.
Kühn. A. 197.
— T. 43.
Kulturatlas 199.
Kulturgeschichte: Handbuch 321.
Kumar, J. A. 112.
v. Künßberg, E. Frhr. 315, 317, 323.
Kyriakides, St. P. 198.

Langewiesche, F. 179. Hakenkreuz, Speichenrad, Scheibe und Tupf als Sinnbilder und Heilszeichen. Eine Entgegnung 330—333.
Lauffer, O. 198, 330. Noch einmal der Weihnachtsbaum 60—64. — Schicksalsbaum und Lebensbaum im deutschen Glauben und Brauch 215—230. Bespr. 179. Not. 318, 324, 326. Schlußwort 333.
Lauffs-Ruf, G. 's Kätzle hat e Schwänzle 230 bis 268.
Laus 153.
Lausitz 218.
Lazarillo de Tormes 19.
Lebensbaum 180f., 215ff., 225ff. -blume 221. -licht 225.
Leder 172.
Legende 162.
Leiche 197.
Leipzig 310.
Lenau, N. 89.
Leobinus 162.
Leonhard, hl. 51.
Lessing, G. E. 1.
Lettland: Heidentum 200.
Leuchter, großer 109f.
Lex Bajuvariorum 67f.
Liborius, hl. 323.
Liebessprache 95ff. -zauber 94, 102ff., 259, 322.
Liebusch, G. 223.
Lied: Bergmanns- 188, 322. Heische- 209. Kinder- 234, 257, 266, 326. Kirchen- 35. Soldaten- 196. Wiegen- 243. — Baltenland 200. Dithmarschen 197. Erzgebirge 322. Luxemburg 209. Niederlande 320. Norwegen 318. Sachsen 326. Siebenbürgen 190. Südslawen 320f. — Sammlung 188, 269, 320. — und Rätsel 318.
Liestöl, K. 318.
Lilie 221.
Linde 151, 215, 220, 223.
Lindemayer, M. 285.
Lindroth, H. 318.
Lippe: Hochzeitsbrauch 133ff.
Litauen 200, 316.
Liturgie 182.
Livland 189.
Lohmeyer, K. 198.
Loki 128ff.
Lothringen: Märchen 202.
Lotterie 172.
Lotz, A. Bespr. 181f.
v. Löwenstern, A. 146, 148.
Lübbers, E. 64.
Lübeck 220.
Luchs 172.
Lüdeke, H., Griechische Volksdichtung in Zypern 165—166.
Lüdtke, G. 199.
Ludwig, O. 244.
Luren 191.
Luther, Martin 35.
Luxemburg: Lied 209.

Maaß, H. 199.
Mackensen, L. 199f., 216.
Magie 102ff., 189.
Magisches Quadrat 76f.
Mähren 289, 292.
Maistange 51.
Männerbünde 182f.
Mannhardt, W. 200, 213, 227.
Männling, J. Ch. 217.
Mantik 168 vgl. Orakel.
Märchen: Biologie 197. -erzähler 195. -formeln 236. -held 5ff. — Gevatter Tod 28. Machandelbaum 29. Meisterdieb 20. Tier- 184. — Kunstform 1—30. — und Sage 1ff, 205. — Afrika 184. Albanien 201. China 190. Eskimo 13, 26f. Finnland 189. Japan 18f. Indien 24. Litauen 316. Lothringen 202. Münsterland 195. Norwegen 196. Ostpreußen 27f. Rheinland 316. Skandinavien 194. Südsee 10f., 14, 21, 28. — Märlein 28f.
Marett, R. R. 201.
Maria, Jungfrau 276ff., 295.
Marie de France 98.
Marienkäfer 323.
Marienverehrung 33.
Markus, P. 201.
Martin, A. 314.
Marx, O. Volksheilmittel aus alten Zipser Quellen 143—153.
Marzell, H. 201.
Maske 168, 319.
Mauritius, hl. 322.
Mazedonien 201.
Mazon, A. 201.
Meinel, H. 202.
Meisen, K. 202.
Meißner, R. 226.
Meisterdieb 20.
Menstruation 152.
Merkelbach-Pinck, A. 202.
Merkur 76f.
Merseburger Zauberspruch 156f.
Metalle 78ff., 82.
Meyer, G. 203.
— K. F. 220f.
— K. H. 321.
Midgardschlange 242.
Mielke, R. 324.
Mincoff-Marriage, E. 188.
Mittelpunkt der Erde 187.
Mo, R. 203.
Mogk, E. 220.
du Molinet, C. 86.
Mond 147, 168.
Moritz, K. Ph. 22.
Möser, J. 36.
Müller, D. 45.
Mundart 186, 202, 210f., 317.
Münsterland 195.
de Musset, A. 90.

Musik 168.
Mutter 169.
Myrte 136, 139, 221.

Nabel 148.
Nachgeburt 218.
Nacktheit 168.
Nadler, J. 269.
Namen: Bier- 310. Dämonen- 170. Engel- 107, 278. Flur- 54, 267, 323. Gottes- 107. Hirten- 285f. Katzen- 233, 238ff. 266. Krankheits- 158f. Orts- 54, 57. Personen- 265. Pflanzen- 267. — Neckverse 233f., 265.
Narrensprung 267.
Naumann, H. 32, 44, 215.
Nekromantie 106ff.
Nelke 96.
Netoliczka, L. Julius Teutsch † 214.
Netz 191.
Niederdeutschland 198.
Niederlande 320.
Niederle, L. 56.
Nikolaus, hl. 184, 275.
Nöldeke, O. 119ff.
Nordgermanen: Mythologie 120, 226.
Norlind, T. 318.
Norwegen: Aberglaube 196. Märchen 194, 196. Rätsel 196. Sage 194, 196, 203. Sprichwort 196. Volksglaube 194. Volksüberlieferungen 196.
Novalis, F. 24.
Novelle 87ff.

Oberpfalz 211.
Oberufer 292, 294.
Odin 126ff.
Odysseus 14ff.
Ohnekopf 124.
Olrik, A. 127.
Olsen, M. 156.
Olsson, H. 318.
Ölung, letzte 172.
Orakel 168. Heirats- 172. Krankheits- 150. Pflanzen- 215ff.
Orient 83, 226ff.
Ortsnamen 54, 57. -neckerei 233f., 265.
Osnabrück 310f.
Österreich: Volksschauspiel 269—307, 324.
Osterreiten 51.
Ostpreußen: Märchen 27f.

Paderborn 324.
Pappel 217, 223.
Paracelsus, Th. 82, 169.
Paradies 168. -baum 227. -spiel 289.
Parodie 258.
Parzival 12, 17.
Passionsspiel 182.
Paten 51.
Paulli, R. 203.
Peesch, R. 188. Not. 192.
Peisker, J. 116ff.
Penis 158.
Pentagramm 80f.
Perchten 198.
Peßler, W. 313f.
Petersilie 222.
Petronius 308f.
Petsch, R. Die Kunstform des Märchens 1—30.
Peuckert, W.-E. Magie im schlesischen Vorgebirge 102—111. — Not. 184f. 189, 196ff., 209.
Pfählung 318.
Pfalz 194.
Pferd 152, 197.
Pfette 67ff.
Pflanzen: Brauchtum 201. -namen 267. -geist 92. -orakel 136. -symbolik 89f. — Grab- 89. Zauber- 100.
Pflaumenbaum 218, 223.
Pharmakidis, X. 165f.
Piaschewski, G. 204.
Picatrix 85.
Piechowski, R. 43.
Pietà 187.
Pinck, L. 202.
Pirchegger, H. Der Jungfernsprung 112—119.
Planeten 81, 105. -siegel 81.
Planner, E. 286.
Polen 301.
Polizeiverbote 272, 293, 302.
St. Pölten 303ff.
Polterabend 133ff.
Pommern 207.
von Portheim-Stiftung 75ff.
Pražak, W. 181f.
Predigt 35.
Prestel, J. 324.
Preuß, K. Th. 201.
Preußen: Heidentum 200.
Protestantismus 35, 39.
Ptolemaios 56.
Puppe 159.
Puppenspiel 271, 300ff.
Pygmäen und Vögel 325.
Pyramide 62f.

Al-Qazwînî, 86.
Quadrate, magische 85f.
Quelle 189.
Quempas 63.

Radke, G. 204.
Ranke, F. 205.
Rassenkunde 17, 54, 178, 197, 314, 317.
Rätsel 164f., 196, 238, 263, 318.
Räucherung 106, 108.
Rebe 89, 221.
Reche, O. 317.
Rechtsbrauch 249, 258, 310ff., 315. -geschichte 323.
Redlich, F. A. 61.
Reichardt, K. 205.
Reidinger, H. 191.
Renart 244.
Retzlaff, H. 206.
Reuschel, H. Der Basilienstock und das Haupt des Geliebten 87—101. — Not. 207f.
Reuter, Ch. 19f.
— O. S. 83.
Reval 61.
Rheinland 195, 198, 209, 316.
Rhön 275.
Riehl, W. H. 31, 36, 39.
Rind 150.
Ring 140, 149. -reiten 51.
Rochholz, E. L. 217, 220.
Rokoko 303f.
Rolffs, E. 314.
Roman 12, 16f. Entwicklungs- 20. Ereignis- 24, 30. Schelmen- 20. Weise Meister 320.
Romantik 36.
Römer, C. 190.
Romreisen (Spiel) 153ff.
Rose 89, 220f.
Rosmarin 221.
Rottweil 267.
Rübe 222.
Rügen 116.
Rumpf, M. 31ff., 188.
Ruska, J. 86.

Saarland: Mundart 210f. Sage 198.
Sachs, Hans 88, 184.
Sachsen: Lied 326. Weihnachtsspiel 275.
Säcken 310.
Saga 5, 11, 17f., 205.
Sage: Aufhocker- 205. Bau- 189. Flut- 197. geschichtliche 5. Helden- 5, 23, 25ff. Hexen- 120. Jungfernsprung- 112ff.

Spuk- 109f. Stadt- 220. — Afrika 184. Albanien 201. Kärnten 115. Kelten 309. Münsterland 195. Niederdeutschland 119ff. Norwegen 196, 203. Oberpfalz 211. Rheinland 316. Rügen 116. Saarland 198. Schlesien 109f. Skandinavien 194, 318. Steiermark 112ff. — Definition 1. Erzähler 195. Forschung 205. Sammlungen 270. — und Erlebnis 205. und Gemeinschaft 2. und Märchen 1ff., 205.
Sakramente 33.
Salomonssiegel 80f.
Salz 148.
Salzburg 184.
Sämund Vigfusson 84.
Sandklef, A. 318.
Sauer, B. 206.
Schatzgräber 203.
Schaudinn, H. 188.
Scheintote 194.
Schell, O. 225.
Schelmenroman 20.
Schelmuffsky 19f.
Schemel, K. 161.
Scheune 65ff.
Schicksalsbaum 215ff.
Schier, B. 317.
Schildbürger 19, 248.
Schildkröte 184.
Schiller, F. 62.
Schimpfwort 265.
Schlesien 102ff. Magie 102ff. Sagen 109f. Weihnachtsspiel 275ff. Wendei 45.
Schlinge 191.
Schmerzensmann 187.
Schmidt, A. Zu dem Rätsel: ein Toter wird begraben 164—165.
— *E. L.* 329. Bespr. 173 bis 179. Not. 187, 189, 192f., 199.
— H. 188.
— J. 184.
— *K.* Reste altniederdeutschen Feuerspuk- und Totenglaubens bei Wilhelm Busch 119 bis 133.
— *L.* 184, 324. Die Weihnachtspiele Niederösterreichs 269—307.
— O. E. 52.
Schmitz, W. 313.
Schneeweis, E. 206, 218. Not. 208, 319f.
Schönbach, A. E. 153.
v. Schönwerth, F. X. 211.
Schöpfungssagen 197.
Schornsteinfeger 171.
Schott, G. 207.
Schreiber, G. 62, 207.
Schreyer, L. 324.
Schuchhardt, K. 116.
— W. 188.
v. Schulenburg, W. 222.
Schulpolitik 52f. -strafen 172.
Schultz, O. E. 325.
— Willi 207.
— Wolfg. 325.
Schutzbaum 220. -geist 220.
Schwalm 206.
Schwank 4f., 19, 316.
Schwanz 230ff.
Schweden: Sage 194. Märchen 194. Volksglaube 194.
Schwein 152, 319.
Schwelle 259.
Schwerdfeger, J. 303ff.
Schwerttanz 196.
Segen 105, 148, 152, 159, 196, 260.
Seidl, J. G. 115.
Semler, W. 297f.
Sepulcrum Domini 187.
Serbokroaten 206.
Sibmacher, J. 181.
Sibylle 308.
v. Sickingen, F. 316.
Sieben weise Meister 320.
Siebenbürgen 190.
Siedelungskunde 51, 324.
Simon, P. 323.
Simplizissimus 12, 22.
Sinnsprüche 326.
Sintflut 197.
Slawen 116ff.
Slowakei 181f., 279, 289, 292.
Sluijter, P. C. M. 207.
Soldatenlied 196.
Sommer einbringen 51.
Sondersprachen 95ff.
Sonne 330ff.
Sonntagskind 110.
Spamer, A. 193.
Spanien und Deutschland 207.
Speichel 145.
Speichenrad 330ff.
Sperrbalken 70.
Sperren 140f.
Spiel: Advent- 274ff. Bewegungs- 196. Dreikönig- 287ff. Fastnacht- 182. Gesellschafts- 153ff., 196, 265 Goliath- 271. Groß- 271. Herberg- 281f. Hirten- 274ff., 282ff. Kampf- 196. Karten- 171, 203. Kindelwiegen 276f. Kinder- 169. Krippen- 272f., 300ff. Kult- 182f. Paradies- 289. Passions- 182. Puppen- 271, 300ff. Stuben- 271, 293ff. Umzugs- 271ff. Volks- 51. Volksschau- 184. Weihnacht- 201, 269ff., 324.
Spinne 148.
Spinnrocken 134. -stube 1, 51.
v. Spieß, K. 229.
Sportaberglaube 210.
Sprachinseln 189, 279.
Sprichwort 185, 196, 241f., 247, 250, 254, 257f., 260, 268.
Springwurz 189.
Spucken 172.
Stabwunder 184.
Stadel s. Scheune.
Stammeskunde 314, 317.
Steffes, J. P. 314.
Steiermark: Sage 112. Tracht 191.
Steinstoßen 311.
Steller, W. Ein Beitrag zur Wendenfrage 45—60.
Stephan, hl. 51.
Sternsingen 183, 272f., 293, 302.
Stickerei 181f., 227.
Storch 180.
Storm, Th. 30.
Stránská, D. 208.
Strebekatze 259.
Strobel, H. 208.
Stubenspiel 293ff.
Stumpfl, R. 182f.
Südsee: Märchen 10f., 14, 21, 28.
Südslawen 320f.
v. Sydow, C. W. 194, 309, 318.
Symbolik 89, 179ff., 185, 191, 227, 310ff., 314, 319, 324, 326, 330ff.
Sympathie 215ff.
Syphilis 149.

Tâbit Ibn Qurra 85.
Tacitus 56.
Taine, H. 240.
Talisman 75.

Tanz 187, 196, 203, 207, 299, 318.
Tardu, L. 184.
Taschentuch 139.
Tätowierung 168.
Taube 180.
Taufe 33.
Teufel 125, 127, 254, 295f., 299.
Teutsch, J. 214.
Theatergeschichte 182, 272ff., 306.
Theosophia pneumatica 108f.
Theurgie 107.
Thiede, K. 325.
Thill, M. 209.
Thuja occ. 230.
Tibet: Totenbuch 209. Volkskunde 189.
Tierkreiszeichen 77ff.
Tierschutz 249.
du Titre, A. 323.
Tobler, O. 224.
Tod ansagen 220. Vorzeichen 215ff., 221f.
Toivonen, Y. H. 325.
Topfschlagen 51.
Totenbeschwörung 106ff. -brauch 318. -glaube 189. -kult 196. -schiff 197.
Tracht 168, 191. Braut- 49. Trauer- 49. — Haube 49. Kopftuch 50. Hessen 192. Steiermark 191. Wendei 48f. — und Gemeinschaft 192.
Traismauer 305ff.
Trauerfarbe 49.
Treichel, A. 216.
Trolle 194, 318.
Trudenfuß 81.
Truhe 191.
Türken 113.

Uhland, L. 188, 226.
Umgebindehaus 52.
Umwandlung 50.
Umzugspiel 271ff.
Ungarn 279, 289, 294, 301.
Unold, M. 8.
Unsichtbar 189.
Unterirdische 203.
Urin 143f., 146, 149, 151.

Vampir 197.
Vandalen 58.
St. Veit 117.
Veneti 56.
Vergil 217.
Vierkanthof 67, 285.
Vilkuna, K. 323.
Vogt, F. 274f.
Vogtland 206.
Völker, Chr. 324.
Volksbotanik 201; vgl. Pflanzen.
Volksbrauch s. Einzelstichwörter. — und Biologie 325.
Volksbücher 203.
Volksfrömmigkeit 33ff., 314, 317.
Volksgeschichte 173ff.
Volksglaube s. Einzelstichwörter.
Volkskunde: Begriff 193, 313. Geschichte 313. Handbuch 313ff. Methode 170, 193, 208, 313. Museen 314. religiöse 31ff. — und Erziehung 314. — und Rechtsgeschichte 310, 315, 317. — und Schule 188, 314. — und Universität 314. — und Vorgeschichte 313.
Volkskunst 170, 181, 302, 318, 324, 326.
Volkslied s. Lied.
Volksmärchen s. Märchen.
Volksmedizin 143ff., 314; vgl. Krankheiten.
Volksrätsel s. Rätsel.
Volkssage s. Sage.
Volksschauspiel s. Spiel.
Volkstanz s. Tanz.
Volkstum: deutsches 317. — der Gegenwart 313. — der Großstadt 314. — Geschichte 313.
Voretzsch, K. 326.
Vorgeschichte 54, 175ff.
Vorspuk 123ff.
Vorzeichen 263.
de Vries, J. 156.

Waberlohe 120ff.
Wacholder 151, 230.
Wähler, M. 314.
Wahrzeichen 310ff.
Wallfahrt 187.
Walpurgisnacht 253.
Wanen 131f.
Wanze 149.
Waräger 318.
Warnatsch, O. Buchstabenzahlmagie im 2. Merseburger Zauberspruch und im Heliand 156 bis 157.
Warzen 159.
Watzlik, H. 20.
Weber, C. 209.
Webinger, A. Vom Butz und Bitzel 157—160. Zu „Balz" und „balzen' 160—161.
Wechselbalg 204, 308f.
Wehrhan, K. 210, 326. Brautstand und Hochzeit im Lippischen (5 bis 8) 133—142.
Weide 219, 223.
Weigert, J. 32.
Weihnachtsbaum 60ff., 172. -spiel 33, 201, 269ff.
Weihwasser 163.
Weinhold, K. 270.
Weiser-Aall, L. Not. 202.
Weismantel, L. 228, 314.
Weißenhofer, R. 274.
Weltesche 226.
Weltschöpfung 197.
Wenden 45ff. Brauch 218. Glaube 222. -grenze 54. Lied 222. -schlacht 54. Sprache 52f.
Werwolf 308.
Wetterregeln 171, 263. -hexen 120.
Wettlauf 183.
Werwolf 171.
Wesselski, A. 195, 210.
Wiedergänger 197.
Wiegenlied 243.
Wieland, Ch. M. 22.
Wien 272, 285, 293, 300, 302ff.
Wiesel 238.
Wikmann, K. R. V. 318.
Wilde Frau 120f.
Wilder Jäger 120ff., 202.
Will, W. 210.
Winchilsul 72.
Winckler, J. 20.
Windgeister 120ff.
Winter austreiben 51.
Wirth, H. 314.
Wisser, W. 3.
Witwe 141, 197.
Wlach, H. 326.
Wochentage 103, 105.
Wöchnerin 197.
Wodan 121ff.
Wolf 122, 149, 152.
Wolfgang, hl. 162.
Wolfram von Eschenbach 12, 17, 84.
Wrede, A. 195.
Wurm 144f., 150.
Wurth, J. 283.

Yggdrasill 226.

Zaborsky-Wahlstätten, v., O. 326.
Zahlen: Drei 156f. Dreiunddreißig 157. Fünf 81, 86. Sechs 81. Neun 85, 156f. Sechzehn 81, 86. Sieben 81f. Siebenundzwanzig 156f. Tausend 86. Zweiundsiebzig 156.
Zauber: -buch 106. -kreis 106, 189. -pflanzen 100. -spruch 156f. -worte 80. -zeichen 81. -zeichnungen 189. — Abwehr- 259. Buchstaben- 156f. Gefäß- 191f. Heil- 259f. Jagd- 185. Liebes- 94, 102ff., 259, 322. Schaden 185. Wetter- 189.
Zaunert, P. 314, 317.
Zeiller, M. 114.
Zender, M. 212.
Zimmermannsspruch 278.
Zingerle, J. V. 220.
Zips 143ff.
Zittau 201.
Zoder, R. 289, 300f., 303ff.
Zürich 220.
Zwerge 123.
Zwölfengelgebet 318.
Zypern 165f.

Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des

Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde

unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben von

Fritz Boehm

Neue Folge Band 7

(45. Jahrgang. 1935)

Heft 3 (Schlußheft)

(Mit 6 Abbildungen)



Berlin und Leipzig 1937

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Z. f. Vk.	N. F. 7, H. 3, S. 215—341	Berlin, Juli 1937

Inhalt.

Seite

Schicksalsbaum und Lebensbaum im deutschen Glauben und Brauch. Von Otto Lauffer . . . . 215—230

's Kätzle hat e Schwänzle. Von Gertrud Lauffs-Ruf. (Mit 1 Abbildung) . . . . 230—268

Die Weihnachtsspiele Niederösterreichs. Von Leopold Schmidt. (Mit 4 Abbildungen) . . . . 269—307

Kleine Mitteilungen . . . . 308—312
Volkskundliches bei Petronius. Von Elisabeth Hartmann. S. 308 bis 309. — Mißdeutete Rechtsaltertümer zu Osnabrück. Von Heinz Hungerland. S. 310—312.

Bücherbesprechungen . . . . 313—315
W. Peßler, Handbuch der deutschen Volkskunde, Bd. 1 (F. Boehm) S. 313—315.

Notizen: . . . . 316—326
Balys, Bodens, Becker, Brose, Buch vom deutschen Volkstum, Capelle, Clemen, Egerland, Festschrift Ek, Emmel, Ekkhart, Foerster, Franz, Fritz, Gaster, Goetz, Handbuch der Kulturgeschichte, Hansen, Heilfurth, Herzberg, Colmarer Jahrbuch, Juvas-Vilkuna, Kayser, Kügler, Frhr. von Künßberg, Liboriusfestbuch, Mielke, Prestel, Schmidt, Schreyer, O. E. Schultz, W. Schultz, Thiede, Toivonen, Voretzsch, Wehrhan, Wlach, von Zaborsky-Wahlstätten.

Nachrufe:
Arthur Hübner †. Von Richard Beitl. (Mit 1 Bildnis) . . . . . . 327—328

Erklärungen:
Zur Klarstellung. Von Adolf Helbok 329
Hakenkreuz, Speichenrad, Scheibe und Tupf als Sinnbilder und Heilszeichen. Eine Erklärung. Von Friedrich Langewiesche . . . . 330—333

Schlußwort. Von Otto Lauffer 333

Register. Von Fritz Boehm . . . . 334—341